



Don Curzio Nitoglia

Buena filosofía y contra-historia filosófica

*Desde la antigüedad pagana
hasta nuestros días*



don Curzio Nitoglia

Buena filosofía y contra-historia filosófica

*Desde la antigüedad pagana
hasta nuestros días*

Edición digital en español gratuita

«Buena filosofía y contra-historia filosófica»

Don Curzio Nitoglia

Edición digital en español gratuita, autorizada por el autor.

1 de noviembre de 2024, Día de Todos los Santos

Este libro es una continuación y actualización del libro «FILOSOFIA TOMISTICA ACCESSIBLE A TUTTI» de don Curzio Nitoglia, publicado en italiano por Noctua Edizioni, en mayo de 2006.

Tibi dabo claves
[Te daré las llaves]
(Mt 16, 19)

Índice

INTRODUCCIÓN A LA BUENA FILOSOFÍA..... 5

Guía al lector – Porque he escrito este libro.....	6
Introducción	8
Parte I – El problema del conocimiento (gnoseología)	12
Parte II – El cuerpo natural y la realidad material o la filosofía de la naturaleza (cosmología).....	28
Parte III – Psicología Racional o Filosofía del ser vivo	42
Parte IV - Apuntes de lógica	50
Parte V - Teología racional.....	68
Parte VI - Ética general.....	75

CONTRA-HISTORIA FILOSÓFICA..... 80

Parte I – La antigüedad pagana.....	81
Parte II – Cristianismo: patrística y escolástica	115
Parte III – La filosofía moderna.....	160
Parte IV – Filosofía contemporánea o postmoderna	202
Revisión y conclusión.....	244
Apéndice I.....	255
<i>Las certezas metafísicas, físicas, morales y la certeza de la Fe sobrenatural</i>	<i>255</i>
Apéndice II	259
<i>La existencia de Dios según la razón.....</i>	<i>259</i>
Apéndice III.....	264
<i>Ridícula afirmación de la Crítica de la razón pura de E. Kant</i>	<i>264</i>
Apéndice IV.....	269
<i>La Segunda Escolástica: Filosofía Política y Ecclesiología</i>	<i>269</i>

Introducción a la buena filosofía

Guía al lector – Porque he escrito este libro

Hace unos años vino a visitarme mi sobrino, que estudiaba *historia de la filosofía* en el instituto y me contó que ese estudio le había desorientado: ya no había verdad, ni propósito en la vida, ni criterios objetivos para vivir bien; todo eso le había trastornado profundamente. Me contó que muchos de sus compañeros, habiendo entrado en una crisis existencial-filosófica, habían recurrido a las drogas. En realidad, un deporte así no podía llenar toda su vida, hecha no sólo de músculos, sino también de espíritu y de intelecto.

Como sacerdote – por desgracia – había observado que muchos jóvenes que habían sido educados cristianamente por buenas familias, y a los que yo mismo había seguido durante muchos años, habían caído en el abismo de la droga. ¿Por qué ese malestar juvenil? Llevaba tiempo preguntándomelo y mi sobrino me hizo comprender la conexión entre las falsas «filosofías» y las crisis juveniles que a menudo acaban en desastre.

Entonces le expliqué que existe una filosofía verdadera, que busca la verdad que existe (aunque sus profesores o, mejor dicho, corruptores intelectuales e indirectamente morales la nieguen), que nuestras capacidades cognitivas no nos engañan, y que, estudiando seriamente *La Filosofía* y no cuentos filosófico-cabalísticos, recuperaría la certeza y un ideal de vida. De hecho, tras unas cuantas lecciones informales de filosofía tomista, salió de su crisis y recuperó la certeza y la voluntad de vivir bien.

Así que intenté, durante los sermones dominicales, inculcar los mismos principios a los fieles y especialmente a los jóvenes, y noté que ellos, que normalmente piensan en otra cosa durante el sermón, se mostraban más interesados, despiertos, del letargo en que les había

sumido la escuela laicista y escéptica. Por eso decidí escribir este libro, de forma muy sencilla, con pocas notas, accesible a todos (respetando el rigor científico del tema), para ayudar a todos, pero especialmente a los jóvenes estudiantes de la escuela de la corrupción intelectual y moral, a saber, qué es la verdad y a actuar de acuerdo con ella, dejando atrás toda crisis «existencialista-filosófica».

Como toda obra humana, este libro tiene sus limitaciones y defectos. El hombre no puede pretender conocerlo todo a la perfección, e incluso lo poco que sabe lo conoce de forma limitada e imperfecta. Lo importante es llegar a comprender que existe una verdad objetiva, a la que el intelecto humano puede llegar adaptándose a la realidad. Este es el propósito de este volumen y mi intención.

Espero haberlo conseguido y, sobre todo, rezo para que este opúsculo ayude a nuestros jóvenes a salir del mal del que adolece el mundo moderno, que como decía San Pío X es sobre todo «*un mal de la inteligencia: el agnosticismo*». Por eso, si queremos salir de él, debemos restaurar primero la inteligencia y después la vida práctica.

Introducción

El espectáculo del mundo en que vivimos se impone a nuestro conocimiento que no puede dejar de notarlo: el sol, las estrellas, la luna, las montañas, los mares, los ríos, los animales, las plantas, las flores y hasta la brizna de hierba despiertan admiración y asombro en nosotros los hombres; según Aristóteles, son el primer impulso para hacer filosofía. De hecho, nacen en el hombre el deseo de conocer, de conocer el *porqué* de los acontecimientos naturales, de descubrir la *esencia* o de «leer dentro» (*intus-legere*) la manifestación sensible de la realidad. El hombre es impulsado a conocer, porque está dotado de una inteligencia que desea, de hecho, está sedienta, de conocer y conocer la verdad (*conocimiento especulativo*: conocer para saber); pero también los hombres queremos saber por motivos prácticos, vivimos en medio de la naturaleza, debemos ser capaces de usarla, trabajarla, prever sus peligros; vivimos para alcanzar un objetivo y debemos saber actuar para conseguirlo, tenemos un alma y debemos saber cuál es su fin último y cómo debemos comportarnos; convivimos con los demás y debemos conocer las normas de vida y actuación en sociedad; observamos los entes y a partir de ellos nos remontamos al *Ser mismo subsistente*, su causa, y queremos ponernos en contacto con Él, a través del conocimiento y el amor; tenemos la noción de verdad, pero debemos aprehenderla y perseverar en ella, mediante reglas precisas que nos ayuden a descubrirla y a que no nos la roben (*conocimiento práctico*: conocer para actuar).

El conocimiento se va adquiriendo poco a poco, surge de la experiencia sensible y de razonar sobre lo que vemos con nuestros sentidos; queremos sondear la naturaleza de los entes después de habernos formado una idea de ellos, queremos conocer sus causas segundas y la *Causa primera incausada*. Esto es filosofía: *conocimiento cierto de todas las cosas* (el mundo, el alma, la vida, la verdad, el ser, el obrar

moralmente como individuos y como animales sociales), *adquirido por la razón natural, a partir de la experiencia sensible, a la luz de sus causas remotas y especialmente de la causa última*. Ella conoce la esencia de las cosas, de la realidad objetiva independientemente de nuestro conocimiento, su porqué o su causa.

En resumen, la filosofía da una respuesta definitiva a todas las preguntas sobre la naturaleza del mundo, de la vida, del hombre, del ser, de la acción moral (tanto individual como social). Es decir, ¿cuál es la naturaleza y la causa del mundo, del hombre, del ser?, ¿cómo debemos vivir para lograr nuestro fin?, ¿cómo debe organizarse la sociedad para que nos proporcione el bienestar común temporal que ayuda a la vida virtuosa?

Ningún hombre de sana razón puede ignorar que el mundo existe, que él es un hombre, que debe hacer el bien o actuar moralmente, es decir, de acuerdo con la naturaleza, y todo esto ya es filosofía en el estado precientífico o de sentido común que será elaborada científicamente por verdaderos filósofos y no por falsos filósofos o gnósticos. Cicerón llamó a la filosofía *Dux vitae* [Guía de la vida – nota del traductor, en adelante ndt], de hecho, incluso la voluntad y la acción presuponen principios. Por lo tanto, no es en absoluto indiferente, para la vida moral de un hombre, la filosofía que profesa; mientras que el grado de conocimiento matemático, físico o químico, tan idolatrado hoy en día, es totalmente indiferente a la consecución de su fin.

La metafísica es la ciencia más elevada, ya que estudia toda la realidad desde el punto de vista de las causas supremas y últimas, mientras que las ciencias positivas y particulares (física, matemáticas) estudian sólo una parte de la realidad (por ejemplo, la física se sitúa en el *primer grado de abstracción*: ella descarta o prescinde de los elementos identificativos y considera el mundo corpóreo en sus aspectos cualitativos y cuantitativos; la matemática está en el *segundo grado de abstracción*, la cual descarta o prescinde también de la cualidad y considera sólo la cantidad, mientras que la metafísica se encuentra en el *tercer grado de abstracción* en el que desprecia tanto la calidad como la cantidad y considera sólo el ser como el acto último). Ahora bien, una

ciencia superior puede y debe, en ciertos casos, juzgar a las ciencias inferiores, en el sentido de que condena como falsa toda proposición científica incompatible con las certezas metafísicas, por lo tanto, al estar subordinadas las ciencias positivas a la metafísica, ejerce ésta una función rectora sobre las ciencias inferiores.

Por tanto, las ciencias positivas desarrollan sus demostraciones a partir de ciertos principios o datos que no pueden explicar ni sustentar, por lo que esta tarea corresponde a la ciencia superior que es la metafísica (por ejemplo, las matemáticas no se preguntan qué es la cantidad o el número, cuál es su esencia; la física no se pregunta qué es la materia, mientras que la filosofía responde a tales preguntas) y, finalmente, la metafísica debe defender a todas las ciencias humanas frente a quienes niegan sus principios, cuya esencia desconocen, pero que utilizan como postulados a partir de los cuales pueden proceder.

Quienes afirman que la filosofía no sirve para nada y que es completamente inútil filosofar deben aportar principios y razonamientos que apoyen su tesis preconcebida, es decir, deben intentar hacer «mala-filosofía». Existe también una «contra-filosofía» que niega la realidad objetiva del mundo, de nuestras capacidades de conocer, es una «gnosis espuria» y no puede llamarse, propiamente hablando, amor al saber o conocimiento de la verdad, de la naturaleza del ente y de sus causas, ella es un «amor» desordenado a uno mismo, no a la verdad, a lo que nos gusta y nos infla de vanagloria y no a lo que es, mientras que la verdad no es lo que nos gusta sino lo que es y a lo que debemos ajustarnos aunque nos disguste. Por el contrario, ella trata sofisticamente de engañar al hombre de sana razón con falsos razonamientos que contradicen los hechos establecidos y que deben ser refutados por el filósofo, el cual no es más que un hombre de sana razón elevada a sistema científico, que sabe dar explicación de los fenómenos que constata y contestar y refutar a quienes niegan la realidad de las cosas.

Puede decirse, sin temor a exagerar, que la filosofía moderna se funda en esta fractura y contradicción entre la pseudociencia «filosófico-sofista» que contradice por principio los hechos constatados y el conocimiento del hombre de recta y sana razón para buscar lo que

satisface los lados más oscuros de ese ser compuesto (de alma y cuerpo) y complicado que es el hombre.

La única filosofía verdadera es la *realista*, elevada a la categoría de ciencia por Aristóteles y Santo Tomás; en efecto, la verdad y la realidad es una sola y sólo hay una forma de conocerla: adecuándose a la realidad y no contradiciéndola; mientras que son diversos los sistemas antifilosóficos, de matriz gnóstico-cabalístico, que a lo largo de los tiempos han pretendido pervertir la inteligencia del hombre y su conocimiento de la realidad.

La religión o revelación es sólo una regla indirecta y negativa de la verdad filosófica que se alcanza a través de la razón natural. Sin embargo, cuando el filósofo se da cuenta de que una conclusión filosófica es contraria a la revelación, sabe que esa conclusión es falsa y que tiene que empezar a resolver el problema de nuevo. En definitiva, la revelación es una cerca o barandilla que indica de manera indirecta y negativa los precipicios del error y el camino real hacia la verdad. Del mismo modo que el hecho constatado por el sentido común nos indica que una conclusión filosófica que está en desacuerdo con los hechos es falsa.

Por lo tanto, el filósofo (no el gnóstico ni el sofista, como lo fue Tales, que murió al caer en un pozo mientras escrutaba las estrellas) no debe ser una persona con la cabeza en las nubes, sino aquel que más tiene los pies en la tierra, que observa la experiencia, los hechos y extrae conclusiones científicas que captan su naturaleza y explican su porqué.

Parte I – El problema del conocimiento (gnoseología)

A. El escepticismo

¿Es capaz el intelecto humano de conocer la realidad con certeza? Es un hecho «y contra el hecho no valen razonamientos que lo contradigan» que el hombre está seguro del valor de su conocimiento de la realidad. Pero a veces los hombres se equivocan, entonces ¿es realmente posible conocer la verdad, con certeza filosóficamente justificada?

La verdad es la conformidad del conocimiento con el objeto conocido (por ejemplo: tengo en la mano un cuchillo de plata, si digo que el cuchillo es de plata digo la verdad, si digo que es de oro, o que es un tenedor digo una falsedad o un error).

El escepticismo es esa «contra-filosofía» que niega la posibilidad de que el hombre alcance la verdad, que es inaccesible, de modo que no se puede tener ninguna certeza, sino que hay que dudar de todo, pero en el momento en que dudo de todo, no dudo de mi afirmación («de que hay que dudar»), tengo la certeza de que existo, de que dudo, por lo tanto, tengo alguna certeza, lo que está en contradicción con el sistema escéptico. Dudar es suspender el asentimiento del intelecto entre dos proposiciones contradictorias (por ejemplo, «el triángulo tiene tres ángulos» y «el triángulo tiene cuatro ángulos», no se puede adherir ni a la primera proposición ni a la segunda, hay que suspender el juicio, lo cual es evidentemente contradictorio y falso). Protágoras, Gorgias y Pirrón fueron los líderes de la sofística y el escepticismo en la antigüedad griega, mientras que en la época moderna Descartes es el padre del escepticismo moderno.

Hoy en día, se suele sostener que nadie posee la verdad, y cualquiera que se atreviera a argumentar lo contrario sería acusado de

fundamentalismo; en cambio, el sentido común y la recta razón nos dicen que un triángulo tiene tres y no cuatro ángulos, por lo que podemos acceder a la verdad con absoluta certeza y evitar el error.

Refutación

Según Aristóteles el escéptico consecuente sólo debe vegetar y no puede razonar (como Cratilo), de hecho, en el momento en que dice algo también es posible su contrario, por ejemplo, si le preguntas a Cratilo si quiere un poco de agua no tiene derecho a responder que sí, porque podría no ser cierto y no corresponder a la realidad. Por lo tanto, Cratilo ya no hablaba, sino que se limitaba a mover los dedos.

Además, el *Estagirita* escribió en la Metafísica: «¿Por qué el filósofo escéptico se pone en camino hacia Megara, en lugar de quedarse en casa y sólo *pensar* en ir allí? ¿Por qué, si encuentra un pozo, no se dirige hacia él, sino que, por el contrario, lo evita, como si pensara que caer en él es malo y no bueno? Es evidente que para él existe lo que es bueno y lo que es malo, y que no cree todo lo que se le dice.

Así que podemos probar, con certeza, que:

a) El *escepticismo como hecho es imposible*: muchos de los que se autodenominan escépticos prácticamente no lo son en absoluto y no pueden ser escépticos (de lo contrario tendrían que hacer como Cratilo). De hecho, los escépticos en el mismo momento en que dicen dudar de todo, no dudan de su afirmación, es más, están seguros de ella.

b) *Doctrinalmente es absurdo y contradictorio*: es una contradicción en los términos, se anula a sí mismo. Pues si se dice que hay que dudar de todo, que la verdad no existe, primero hay que saber qué es la verdad, y reconocer que el intelecto humano tiene la facultad de dudar, es decir, de suspender el juicio, si yo no sé primero qué es la certeza, la opinión, la duda, no puedo decir que debo dudar (porque no sé qué significa), por tanto, antes de dudar debo saber algo y por tanto significa que tengo cierta capacidad cognitiva, lo que contradice la teoría escéptica.

c) *Ruinoso por sus consecuencias prácticas y morales*: el escéptico también duda de la verdad moral, el bien es el bien, el mal es el mal y el

bien no es el mal. Pero al tener que vivir actuará no como quien duda y suspende el asentimiento y la acción, sino como quien está seguro de muchas cosas y actúa en consecuencia (por ejemplo, cuando el semáforo se pone en rojo el escéptico «incoherentemente» se detiene; no duda de si está en rojo o en verde, no suspende el juicio y la acción, sino que afirma que está en rojo y por tanto se detiene; ahora bien, si todos los que se proclaman escépticos fueran coherentes, sería la fortuna de los carroceros o de las funerarias, pero ningún escéptico quiere realmente acabar en el hospital, en el tanatorio o en la carrocería, para ser coherente con su duda universal teórica pero no práctica).

Objeciones de los escépticos

1) *Las facultades cognitivas (sentidos externos, sentidos internos e intelecto) son falibles, por lo que pueden equivocarse todo el tiempo.* La respuesta es fácil: puedo caerme, así que siempre me caigo y entonces ¿nunca me levanto de la cama? No, cada mañana experimento lo contrario: me levanto y camino, no me caigo normalmente, sino sólo de forma excepcional o accidental.

2) *Los sentidos a veces me engañan, por lo que el conocimiento sensible es falaz.* Respondo: los sentidos me engañan sólo en ciertos casos patológicos (por ejemplo, el daltónico cree ver verde en vez de azul, el borracho cree ver dos personas en vez de una sola), así que cuando uso mis sentidos en condiciones normales no me engañan y afortunadamente no veo doble, de lo contrario tendríamos que abstenernos de viajar en bicicleta, ciclomotor, coche, tren y avión, pero todos viajan por lo que prácticamente creen en la veracidad de sus facultades cognitivas aunque teóricamente las cuestionen; por eso todos creen (en la práctica) que conocen la verdad, y viajan en coche sobre el asfalto negro, y navegan por el mar azul, y corren por el prado verde; pero ¡ay de ti si les dices que hay una verdad, que el negro es negro y no azul!, te atacarían teniendo la certeza de que la verdad no existe y en base a esta certeza te llamarán loco porque te atreves a decir lo que hacen, piensan pero no dicen. Ya Aristóteles señalaba que no se cree todo lo que se dice

Para resolver estas objeciones con más detalle, veremos más adelante cuáles son las distintas certezas.

B. Positivismo

Si el escepticismo hacía del hombre semejante a un vegetal, el empirismo y el positivismo lo hacen semejante a un animal. En efecto, el positivismo es esa escuela «antifilosófica» que afirma la capacidad del intelecto humano para conocer la verdad, pero sólo la verdad sensible (por ejemplo, el filete es de carne, el hueso no), la verdad de orden racional o suprasensible (el hombre está compuesto de alma y cuerpo, la criatura es efecto de una causa primera, ya que sin causa no hay efecto) es incognoscible, se puede llegar a ella por la voluntad o por el sentimiento, pero nunca por el intelecto.

Ahora bien, la voluntad es una facultad que desea, ama un objeto, pero no está hecha para conocer; como el ojo ve, pero no oye. El intelecto, en cambio, es una facultad cognoscitiva de objetos más allá de lo sensible (*intus legit*: lee dentro de lo que aparece a los sentidos y capta la esencia o naturaleza de las cosas sensibles) y es el intelecto el que habiendo conocido algo lo presenta, como bueno o malo, a la voluntad, que lo querrá o lo rechazará, según las indicaciones que le proporcione el intelecto.

El positivismo tiene su origen en el empirismo sensista y en el criticismo de Kant, que afirmaba que la metafísica *aris-tomista* (o *aris-totélico-tomista*) tiene por objeto lo trascendente pero nunca ha podido dar razones de ello; mientras que las ciencias positivas con el siglo XIX van camino del paraíso terrenal, ellas de hecho han erradicado todas las enfermedades, resfriados, gripe, infartos, cáncer, derrames cerebrales, sida, y por tanto el hombre debe abandonar las pseudo-certezas de la metafísica por los hechos concretos que le ofrecen las ciencias positivas de bata blanca. Por tanto, según Kant, el hombre sólo puede conocer lo sensible, el fenómeno, mientras que la cosa en sí, la sustancia, esencia o *noúmeno* [en la filosofía de Immanuel Kant, aquello que es objeto del conocimiento racional puro, en oposición al fenómeno, objeto del conocimiento sensible – ndt] no puede. Sin embargo, allí donde no puede llegar la *razón pura* o especulativa, llega

la *razón práctica*, es decir, la voluntad.

Los positivistas, fundándose en el kantismo¹ (o en el *veneno kantiano*, como lo llamaba el padre Guido Mattiussi S.J.) intentan construir un sistema «filosófico» con un método exclusivamente experimental y empírico o fenoménico (Comte, Stuart Mill, Spencer).

El positivismo se divide en tres ramas:

a) *El materialismo*: que afirma que la única realidad es la materia estática, o materia en continua evolución (Karl Marx) aplicando la dialéctica espiritualista hegeliana a la materia (materialismo dialéctico). Son ateos y declaran que no hay realidad (espíritu, Dios) fuera de la materia.

b) *El agnosticismo*: según el cual lo trascendente puede muy bien existir, pero es absolutamente incognoscible; esta doctrina también la vive mi perro que no dice ser ateo, pero nunca va a Misa, no reza y no plantea problemas que vayan más allá del sabor de la sopa y de la carne, ¡es un perfecto agnóstico!

c) *El pragmatismo*: es un sistema americano que se basa en la utilidad: «es verdadero lo que es útil» (James), también se le llama la «filosofía del dólar».

Refutación

El positivismo agnóstico (y el pensamiento débil) está más extendido que el materialismo ateo, porque es más comprensivo con los espíritus débiles (que son la mayoría) que no quieren plantear problemas, sino perdonarse a sí mismos y vivir como vegetales o animales.

1) *El principio y fundamento del positivismo es falso*: afirma que el hombre sólo puede conocer lo que cae bajo los sentidos. Es cierto que «nada entra en el intelecto si no ha pasado primero por los sentidos», también es cierto que no podemos conocer lo suprasensible con los sentidos externos o internos, pero no es cierto que no tengamos una facultad cognoscitiva suprasensible, que nos permita leer en las

¹ Además de las reflexiones posteriores sobre la contrahistoria filosófica, el lector puede encontrar materiales útiles en el *Apéndice III* de este volumen.

cosas sensibles y penetrar en su naturaleza, ésta es el intelecto; por ejemplo veo un bistec, me gusta, pero es viernes y sé que tengo que abstenerme de la carne, así que decido no comerlo, haciendo un sacrificio; esto demuestra que soy diferente del perro que sólo ve el filete y es incapaz de razonar y abstenerse, pues está determinado por el bien particular y sensible y lo come incluso los viernes, ya que sólo posee conocimientos sensibles, mientras que el hombre tiene la experiencia de estar también dotado de *intelecto* (que conoce la naturaleza de la carne y la relaciona con el viernes) y *voluntad* (que es libre de no querer comer el bistec, incluso si le incita el apetito sensible).

2) *La experiencia me confirma que el agnosticismo y el pragmatismo son falsos porque se oponen a la naturaleza del hombre que es un ser racional.* Cuando demuestro la existencia de Dios, a partir de los efectos que se remontan a la causa, o del alma espiritual a partir de los actos que postula (conoce los objetos inmateriales y espirituales, la patria, el honor, la justicia, la pureza, la pobreza, por lo tanto ella misma es espiritual porque ningún sentido puede ver o sentir algo que está más allá de lo sensible; y siendo espiritual no está compuesto ni cuantificado, y por lo tanto no es divisible ni corruptible y por lo tanto es inmortal), pues tengo experiencia de hacer esto no porque me mueva el sentimiento (también porque esta verdad a menudo contradice mis instintos, por lo que me da pena y soy repulsivo), ni siquiera por utilidad (sería mucho más práctico poder robar y matar, en lugar de trabajar, pero no es lícito porque mi intelecto conoce la ley natural inscrita en mi corazón que me dice «hacer el bien y evitar el mal» Conozco la existencia del Creador y la existencia de mi alma inmortal que tendrá que rendirle cuentas del bien y del mal que ha hecho), pero sólo porque tengo la *certeza intelectual* de que es así, estoy seguro de que hay una Causa primera incausada, de que poseo un alma racional e inmortal y de que debo hacer el bien y evitar el mal.

El *papel de la voluntad*: también ella contribuye a la consecución de la verdad. De hecho: a) aplica el intelecto al conocimiento de la filosofía y no de la mitología; b) mantiene a raya las pasiones desordenadas que, de otro modo, me impedirían ver con claridad; c) cuando no hay evidencia, sino sólo probabilidad, inclina el intelecto hacia

la parte más verosímil. Sin embargo, también puede contribuir a adherirse al error: a) por precipitación; b) pereza; c) intereses; d) ambición; e) ideas preconcebidas. En definitiva, porque es esclava de las pasiones.

Si el intelecto es en sí mismo superior a la voluntad («nada se quiere si antes no se conoce»), ello no significa que la voluntad sea inútil o accidental; al contrario, con respecto a la elaboración del acto libre (quiero robar o no robar, matar o no matar) la voluntad juega el papel de *causa eficiente* de tal acto y el intelecto el de causa formal, ahora bien la causa eficiente es más noble que la *causa formal*, por lo tanto en la producción del acto libre (del que depende la felicidad o infelicidad perpetua del hombre) la voluntad es más importante que el intelecto, por lo tanto es necesario fortalecerla, porque si conozco todo pero hago lo contrario de lo que conozco (por mala o débil voluntad) perderé mi fin: la felicidad eterna.

El verdadero *tomismo* es, pues, intelectualista (superioridad en sí del intelecto, que capta la verdad, sobre la voluntad, que la desea), pero no desprecia la fuerza de voluntad; al contrario, la considera la ayuda más válida no sólo para la génesis del acto libre, sino también para poder asistir al intelecto cuando éste carece de pruebas para elegir la parte más verdadera y no la más conveniente.

C. El idealismo

El escepticismo y el positivismo reducen la capacidad del conocimiento humano; el idealismo, en cambio, la exalta sin medida. El conocimiento no sale de sí mismo para captar un objeto extra-mental, sino que crea el objeto cuya existencia es inmanente al pensamiento. Las raíces próximas del idealismo se encuentran en Kant y las remotas en Descartes:

1) *Pienso luego existo*: para Descartes (Cartesio) el pensamiento o el sujeto es lo primero, luego la realidad o el objeto, pero yo tengo la evidencia de que no soy pensamiento, sino que soy un hombre compuesto de carne y hueso que a veces piensa. Tengo la evidencia de que pienso, pero también de que tengo un cuerpo (cosa que Descartes negaba, para él el hombre es sólo alma). También pienso un objeto

(el Mont Blanc), no pienso en el vacío, no puedo dudar de que existe algo fuera de mí, de que existo, aunque no piense en mí mismo (por ejemplo, cuando duermo), de que ahora estoy despierto y sentado ante un ordenador escribiendo. En cambio, para Descartes, todas las certezas previas deben ser destruidas examinándolas una por una, todas las opiniones recibidas, todo el conocimiento sensible debe ser sometido a la duda, por tanto, también la existencia del mundo externo.

Pero esto no es posible ni para mí ni para Descartes. No puedo renunciar a todas las certezas (por ejemplo, que $2+2=4$) por mucho que lo intente, siempre me resultará evidente que existo, razono, pienso, sueño. La *duda metódica* de Descartes es comparable a la de aquel que, queriendo construir una casa, comienza a destruir todos los materiales para construirla, porque duda de su bondad, pero pronto será despedido y encerrado en un manicomio. Además, Descartes duda del principio de no contradicción, pero afirma: «pienso luego existo», así que yo le respondo: si dudas de que $2=2$, entonces piensas, pero no piensas, existes pero no existes, es decir, si niegas el principio de no contradicción per se conocido no puedes afirmar que piensas o incluso que existes, ya que su contrario también es cierto. El error de Descartes es refutado (con tres siglos de anticipo) por Santo Tomás, que ve en el *ens* [ente – ndt] el fundamento metafísico del principio de identidad y no contradicción, del de causalidad y participación.

Por último, Descartes duda de la veracidad del intelecto humano, pero pretende pensar, cuando acaba de afirmar que duda del pensamiento. Es el primer «filósofo» para el que hay que demostrar la existencia del mundo exterior, que se muestra, pero no se demuestra.

2) *El criticismo kantiano*: Descartes es el abuelo del idealismo moderno, pero fue Kant quien sentó las bases sobre las que luego se construiría el verdadero idealismo en sentido estricto: Spinoza, Fichte, Schelling y Hegel con el *principio de inmanencia*. Ello significa que en las facultades cognoscitivas humanas existen «formas sintéticas a priori» (es decir, datos subjetivos, la forma para Kant es a priori, o sea, independiente de la realidad objetiva y por tanto enteramente

subjetiva) que aplicadas al impulso o impresión que nos llega del objeto extra-mental (o materia, cuya existencia reconoce Kant, que es *a posteriori*, es decir, dada por la experiencia que el hombre tiene del mundo sensible extra-mental) contribuyen a la formación del objeto conocido, no como es en sí mismo sino como se nos aparece. De esta manera, el objeto del conocimiento no es la realidad objetiva independiente del sujeto cognoscente, sino el resultado de dos concausas: el mundo externo u objeto extra-mental y nuestras categorías subjetivas que se unen al objeto como la forma a la materia, de modo que el conocimiento es la unión de elementos objetivos y subjetivos, el pensamiento proporciona la forma, la sensación proporciona la materia y de su unión resulta el objeto del pensamiento (materia objetiva: las impresiones del mundo de los fenómenos que afectan y solicitan las facultades cognoscitivas del hombre y la forma subjetiva o categoría del sujeto pensante; en definitiva, la materia de nuestro conocimiento para Kant procede de la cosa en sí, pero se conoce en cuanto recibe las formas subjetivas que el hombre le aplica), por lo que el hombre no conoce la realidad en sí sino la que construye aplicando sus formas subjetivas a los datos fenoménicos objetivos. Esto es el *fenómeno*, para Kant, es decir, la realidad tal como se nos aparece; mientras que la cosa en sí es incognoscible para el intelecto especulativo humano y Kant la llama *noúmeno*.

Está claro que Kant no es un idealista ni un subjetivista puro, pero tampoco es un realista, él marca la transición del realismo al idealismo, de hecho, sostiene la existencia de una realidad objetiva (como el realismo) pero le aplica formas subjetivas (como el idealismo), y aquí vemos explicada la relación kantiana con el positivismo-agnosticismo: no podemos conocer lo que tenemos delante; sin embargo, Kant no se detiene en el agnosticismo sino que, anticipándose al camino que luego tomaría el idealismo, aplica al mundo externo incognoscible en sí mismo formas o categorías subjetivas que lo dan a conocer tal como se nos aparece, es decir, una síntesis de objetividad y subjetivismo. El criticismo se diferencia del idealismo absoluto en cuanto todavía reconoce la cosa en sí o la realidad inteligible en sí

misma, pero no para nosotros. La razón para Kant permanece siempre ligada al fenómeno, sin el cual pensaría en el vacío o en vano.

3) *El idealismo*: Los discípulos de Kant reprochan al maestro que afirme que la cosa en sí existe realmente, aunque sea incognoscible por lo que a nosotros respecta y el mundo objetivo de los fenómenos afecta a nuestras sensaciones, aunque les apliquemos nuestras formas subjetivas; para los idealistas la cosa en sí y el mundo fenoménico no existen, la realidad está en el pensamiento humano que le da existencia (Fichte, Schelling y Hegel).

Giovanni Gentile, el filósofo del *actualismo* llevó el idealismo hasta sus últimas consecuencias, superando todo dualismo objeto-sujeto independientes entre sí. Toda la realidad está contenida en el pensamiento pensante (el acto de pensar), todo lo que existe existe en cuanto es pensamiento y lo pensado está en el pensamiento y coincide con el pensamiento (es pensamiento pensado). El sistema gentiliano es la negación radical de la objetividad de la realidad y de la trascendencia, es un monismo porque sólo existe el pensamiento que engloba la realidad. Este pensamiento no es el pensamiento del simple individuo (yo empírico) sino el pensamiento absoluto (yo trascendental) que abarca todos los yoes empíricos. El yo trascendental no es estático sino dinámico, siempre en constante devenir.

El idealismo concibe el espíritu como infinito-absoluto e inmanente al mundo, es decir, es una especie de panteísmo dialéctico, en devenir; rechaza la gnoseología que se detiene en la diferencia entre sujeto y objeto, donde el pensamiento no produce la realidad; el orden ontológico coincide cartesianamente con el orden lógico. En resumen, el idealismo es uno de los muchos intentos de la humanidad por autodivinizarse, porque el poder de crear el mundo que el idealismo atribuye al espíritu humano es sólo de Dios; Lucifer ya lo había intentado, pero fracasó, y lo mismo hicieron Eva y Adán que creyeron las historias de Lucifer (el «patrón» de los profesores de historia de las filosofías).

Refutación

1) *El yo trascendental*: es una contradicción de la experiencia universal, pues cada hombre tiene la conciencia de su yo particular, y ninguna experiencia de un yo universal o común. Si el yo común existiera, todas las conciencias serían un libro abierto para cada uno de nosotros, en cambio la experiencia y los hechos nos demuestran lo contrario.

2) *La naturaleza del yo trascendental*: es contradictoria, de hecho, deviene continuamente por lo tanto nunca existe en acto, además es la perfección absoluta que se identifica con la suma de los diversos yoes empíricos que son imperfectos y deficientes, ahora bien, incluso un número infinito de deficientes no hacen un genio sino un super-deficiente.

3) *Las consecuencias son ruinosas*: negación de la religión, ya que Dios se identifica con el yo trascendental (panteísmo); desaparece toda distinción entre el bien objetivo y el mal objetivo, ya que todo es una creación del yo trascendental que evoluciona continua y dialécticamente (por la vía de la contradicción).

4) *El principio de inmanencia*: el pensamiento no conoce nada fuera de sí mismo (inmanencia absoluta del conocimiento humano), por tanto, el objeto del pensamiento, aunque esté fuera está siempre dentro del pensamiento, su única existencia le viene dada por el pensamiento; para el idealismo pensar un objeto fuera del pensamiento es imposible («algo existente fuera del pensamiento es impensable» decía Le Roy).

Objeciones de los idealistas:

1) *Si la realidad no puede ser pensada sin el pensamiento, la realidad tampoco puede existir sin el pensamiento*. Respondo: esto es un sofisma, de hecho, es como si yo dijera: el árbol que tengo delante no puede ser iluminado y visto sin luz; sí, es verdad, pero no es verdad que el árbol no existiría en absoluto sin luz. La filosofía tomista niega el pensamiento creador de la realidad y no el pensamiento conocedor de la realidad.

2) *Según Gentile, «Dios para ser Dios hace imposible el mundo»*, por lo

que o es Dios o es el mundo, ahora el mundo lo vemos, por lo que Dios no existe. Respondo: esto es falso, de hecho, Dios puede co-existir con un mundo dependiente de él, mientras que un mundo independiente de Dios es tan imposible como un efecto sin causa, como un mueble sin carpintero, como un gentiliano sin Gentile.

D. Existencialismo

El idealismo se sobrepuso al positivismo materialista, afirmando la existencia de un espíritu o pensamiento absoluto. Sin embargo, negaba la experiencia, los hechos y «contra el hecho constatado no hay razonamiento que lo niegue».

El existencialismo reaccionó contra el idealismo que anulaba a la persona individual, absorbiéndola en el yo trascendental, afirmando el valor de la existencia del individuo. Severino (Søren) Kierkegaard es el padre del existencialismo, que se ramificó en varias direcciones. Heidegger y Jaspers fundamentan el existencialismo en la crítica kantiana: el individuo ante la muerte y la nada siente angustia y se esfuerza por trascenderse a sí mismo luchando por el ser. Sartre funda el existencialismo ateo. El existencialismo espiritualista de Gabriel Marcel tiende hacia el cristianismo. Berdiaieff lo funda en el gnosticismo ortodoxo ruso. Como se ve, hay varios existencialismos muy diferentes entre sí, por lo que el existencialismo en sí es algo indeterminado, no es una escuela ni un sistema filosófico sino una actitud mental, un poco extravagante. La esencia fundamental y común de los diversos existencialismos puede resumirse de la siguiente manera:

1) *El conocimiento*: el anti-intelectualismo está en el corazón del existencialismo, que afirma que lo real es irracional (contra Hegel). Los conceptos humanos abstractos y universales no pueden conocer la realidad, que es concreta, por lo que la realidad no debe conocerse desde fuera, sino experimentarse a través de una especie de intuicionismo; el mundo de las esencias debe abandonarse y sustituirse por la existencia concreta.

Cuidado: es cierto que la realidad se compone de individuos, pero podemos conocerlos con nuestras ideas universales, pues si la realidad ontológicamente es individual, psicológicamente es universal

(por ejemplo, existe Marcos, un individuo humano, pero yo tengo en mi intelecto el concepto universal de hombre animal racional atribuible a Marcos, Antonio, Juan. La cosa en sí o en la realidad existe de modo individual [Marcos], pero la cosa conocida por el intelecto existe de modo universal en mi intelecto, sin las notas individuantes: alto, rubio, gordo, que son captadas por los sentidos y son dejadas de lado por el intelecto espiritual que no capta lo sensible, sino el concepto universal de hombre atribuible a varios individuos).

2) *El hombre*: el hombre individual está en el centro de la realidad (frente al yo trascendental de los idealistas). Pero el individuo encuentra muchas dificultades en el mundo en que se encuentra, entre las contradicciones que no puede resolver, de ahí la angustia (que en realidad es una actitud patológica y no filosófica, muy a menudo los llamados «filósofos» son enfermos mentales y no amantes de la verdad).

3) Naturaleza y Dios: existe la naturaleza, la vida o el destino contra el que lucha nuestra existencia y Dios es un enigma, algunos existencialistas lo admiten (Marcel) como personal y trascendente; otros lo entienden panteísticamente (Jaspers) y otros muchos lo niegan (Heidegger, Nietzsche, Abbagnano) por lo que el fin de la existencia es la nada o el infierno.

Crítica del existencialismo

El existencialismo no es un método filosófico o «contrafilosófico», es una especie de psicoterapia experimental que intenta hablar de los problemas que afectan a todo hombre, pero no ha sido capaz de resolverlos (como el psicoanálisis) y por tanto está caduco, superado.

Además, el idealismo había exagerado al afirmar que toda realidad es racional (lo es para Dios que es la Inteligencia subsistente en sí misma, pero no para el hombre que es limitado incluso en su conocimiento y para el que muchas realidades siguen siendo misteriosas); así como el existencialismo se equivocó al afirmar que toda realidad es irracional, el hombre tiene una inteligencia capaz de captar la verdad, aunque sea imperfectamente, no totalmente, por ejemplo, yo

no puedo conocer todas las ciencias e incluso la ciencia filosófica que me apasiona no la conozco toda y perfectamente; pero esto no me autoriza a decir que todo es irracional, que nada es conocible. El intelecto humano no conoce al individuo plena y completamente, pero tampoco lo distorsiona, tiene un verdadero conocimiento objetivo y fiel, pero imperfecto o incompleto.

Además, el existencialismo es la ideología de lo contingente, del individuo, con exclusión de toda otra realidad, y su error no está en afirmar al individuo contingente, sino en negar lo absoluto y lo universal. Es la literatura del naufragio, de la muerte, de la nada, de la derrota, del fracaso y de la angustia, que conduce al manicomio. Cornelio Fabro, filósofo tomista, que en su juventud se había permitido simpatizar excesivamente con Kierkegaard, en su madurez abogaba por la «superación del existencialismo» y criticaba duramente a Heidegger y al propio Kierkegaard cuando erraba.

E. Realismo aristotélico-tomista

Según la filosofía realista, que eleva el sentido común a la categoría de ciencia filosófica, existe una realidad objetiva independiente del hombre, que tiene facultades cognoscitivas (sentidos e intelecto) que no le engañan, sino que captan su objeto sin distorsionarlo, aunque no lo conozcan total y perfectamente. De ahí que exista una verdad, es decir, la adecuación del intelecto a la realidad que el hombre también puede conocer con certeza ($2+2=4$). Los que critican la capacidad de la razón humana ¿con qué «buena razón» han descubierto que es falsa y engañosa? Me parece que critican la razón humana con su razón. ¿Es la razón en sí misma falaz mientras que sólo la propia razón es verdadera?

A diferencia del idealismo «creacionista», la *filosofía del ser* sabe que conoce la realidad objetiva porque existe y está puesta ante el hombre, independientemente del hombre; mientras que el idealismo engaña y pretende que la realidad existe porque el hombre la piensa (como si el hombre fuera Dios). Se cuenta la historia de dos locos que, internados en un manicomio, comienzan a «filosofar», de modo que el primero, haciéndose pasar por Napoleón, dice: *Dios me la dio*

(la corona) y ¡ay de quien la toque!, y el segundo replica: *¡pero yo no te la di!*

De ahí que por el sentido común elevado a ciencia el hombre tenga la capacidad de conocer la verdad, no toda ni perfectamente, pero sí con certeza y sin distorsionarla. El error es posible por la intervención de la mala voluntad esclavizada por las pasiones, los prejuicios, la prisa, la propia conveniencia, la murmuración, la boca grande, la lengua larga, etc.

La filosofía de Santo Tomás permanecerá siempre actual porque, en el desorden y desbandada intelectual y moral de hoy, preserva aquellas verdades inmutables sin las cuales es imposible formarse una idea correcta de la realidad fenoménica y ultrafenoménica, siendo una defensa racional del valor real de los primeros principios del sentido común.

Los principios del tomismo superan a los del aristotelismo y son originales; son la filosofía del ser en el sentido fuerte del término, como actualidad última de todos los actos y perfección suprema de todas las perfecciones. Por tanto, sólo el tomismo puede remediar el desorden intelectual y moral y la inestabilidad de espíritu que caracterizan a la época posmoderna.

El escepticismo y el relativismo subjetivista absoluto son el signo de una enfermedad muy grave del intelecto y de la voluntad, necesitamos salir del subjetivismo en el que nos ha sumido la contrafilosofía moderna (la verdadera droga de la inteligencia) si no queremos acabar en el nihilismo y la angustia existencialista que lleva a la destrucción del individuo (como la droga química lleva a la descomposición del organismo humano). San Pío X decía que *«el mal del que adolece el mundo moderno es sobre todo un mal intelectual: el «agnosticismo»*, por lo que el remedio es restaurar la inteligencia recurriendo al tomismo que nos permite refutar la duda metódica cartesiana y el criticismo kantiano que suprimen la relación del intelecto con la realidad extramental y objetiva y nos hacen vivir en un mundo de sueños, pesadillas o alucinaciones, como las drogas, en el que el intelecto se pliega sobre sí mismo y ya no es capaz de remontarse desde los entes al Ser por esencia el cual no existiría realmente sino que se convertiría en noso-

tros. Así, del kantianismo pasamos al panteísmo fichtiano y al evolucionismo absoluto y «creador» (de castillos en el aire) de Hegel. El hombre ya no vive de Dios, su único fin, sino de sí mismo, y avanza hacia la muerte, la angustia y la desesperación existencialista, verdadera experiencia anticipada del infierno.

El tomismo, en cambio, responde a las necesidades del mundo actual, ya que restaura el amor a la verdad sin el cual la vida se hace insoportable. También sabe asimilar, aceptando todo lo que hay de positivo en otras doctrinas, pero rechazando lo que niegan indebidamente (nada menos tomista que una inteligencia estrecha, obtusa, inmóvil, momificada, incapaz de enfrentarse a otras escuelas, de confrontarlas y superarlas, de retener lo verdadero y abandonar lo falso, ya que el mal y el error absolutos no existen). Santo Tomás reina por encima

a) del *inmovilismo monista* de Parménides y del *evolucionismo* de Heráclito, gracias a la doctrina de la potencia y del acto;

b) del *mecanicismo* y del *dinamismo*, gracias al ilemorfismo (materia y forma), y sobre todo gracias a la noción del ente como sínolo [concepto que define a la sustancia compuesta de materia y forma, es decir, a los entes individuales singulares - ndt] de ser participado (acto último) y de esencia (acto primero en sí, mientras que en relación con el ser es potencia)

c) del *materialismo* y del *idealismo*, gracias a la doctrina del alma como forma del cuerpo;

d) por encima del *ocasionalismo* de Malebranche (que anula las causas segundas) y del *neosemipelagianismo* mitigado de Suárez y Molina, que sustraen la causa segunda a la influencia o premoción de la Causa primera

e) por encima del *social-comunismo*, que absorbe al individuo en el Estado, y del *individualismo* liberal y libertario, que prescinden de las exigencias del bien común, objeto de la justicia social. Para el tomismo, el individuo es una parte subordinada de la sociedad, pero ésta no debe absorber al individuo en el Estado absoluto, impidiéndole tender hacia el Acto puro.

Parte II – El cuerpo natural y la realidad material o la filosofía de la naturaleza (cosmología)

A. El mundo material

El conjunto de las cosas materiales forman lo que se denomina mundo, cosmos o universo. La filosofía busca la esencia de los cuerpos naturales que componen el mundo. Aristóteles, seguido y desarrollado por Santo Tomás, afirma que todo cuerpo consta de dos coprincipios, uno *potencial* y el otro *actual*. El coprincipio potencial significa capacidad de recibir, de ser determinado y se llama materia prima (a diferencia de la materia segunda que es el cuerpo ya formado por la unión de los dos coprincipios sustanciales), esto es, el sustrato de todos los cuerpos. El principio actual o determinante es la forma sustancial que se recibe en la materia primera y la actúa de modo que juntos forman un cuerpo material o sustancia corpórea.

B. Materia primera

Es la primera materia perfectible, capaz de recibir todas las perfecciones o formas. Es común a todos los cuerpos. La materia está en potencia de recibir la forma sustancial y, por tanto, la existencia, ya que «la forma da el ser». La materia primera es sin acto, completamente indeterminada, sin forma. La forma sustancial es el primer principio que perfecciona o actúa la materia prima, de ahí que sea acto primero. *Materia prima + forma sustancial = cuerpo material o materia segunda.*

En realidad, hay trozos de mármol, oro, hierro, pero para comprender su naturaleza, Aristóteles y Santo Tomás identificaron y definieron la materia prima, la forma sustancial, la materia segunda y la forma accidental.

La materia prima es pura indeterminación o pura potencia, mientras que Dios es exactamente lo contrario: *Acto puro* sin ninguna potencia o indeterminación. El panteísmo confunde el Acto puro de Dios con la indeterminación o acto mixto (unión de materia y forma, de cosmos y «dios»).

C. La capacidad o potencia es distinta de la posibilidad

La materia prima es capacidad o *potencia subjetiva* (es decir, un sujeto realmente capaz de recibir una forma o perfección actual) es puramente pasiva en sí misma, es decir, no tiene acto o forma sino sólo la capacidad de recibirlos.

La posibilidad es una *capacidad objetiva* (es decir, un objeto del que Dios puede derivar algo con su omnipotencia, por ejemplo, la nada es el objeto de la omnipotencia creadora de Dios, que produce algo a partir de la nada), es por tanto pura no imposibilidad o no repugnancia de existir (la nada puede existir si Dios crea a partir de la nada). Por otra parte, la materia prima si no está en acto tampoco es la nada, es algo entre la nada y el ser en acto, es decir, potencia o capacidad real, subjetiva y pasiva.

Según Suárez, en cambio, la materia prima tiene en sí misma un cierto acto imperfecto, desde el punto de vista metafísico Suárez abrió el camino a la antifilosofía moderna de Descartes, aunque desde el punto de vista del derecho y de la moral social fue un gran pensador. La consecuencia del error especulativo de Suárez es que el hombre tiene imperfectamente la capacidad activa de tender y exigir el orden sobrenatural, error de los modernistas condenados por San Pío X y del neomodernismo de De Lubac condenado por Pío XII. Ciertamente Suárez era ortodoxo y muy piadoso, pero «un pequeño error inicial genera un gran error final», la avalancha se compone de muchos pequeños copos de nieve, por lo que la herejía siempre tiene como punto de partida un error filosófico, que considerado en sí mismo no parecía nada, pero tuvo consecuencias teológicas desastrosas.

Cuando hablamos de potencia, generalmente nos referimos a la *potencia pasiva* o capacidad de recibir la perfección (por ejemplo, un

cliente que recibe del camarero el licor en el vaso, la madera que puede recibir del carpintero la forma de una estatua o de una silla); pero también existe la *potencia activa*, que es la capacidad de dar la perfección (por ejemplo, el camarero que sirve el licor al cliente, el carpintero que da a la madera la forma de una estatua).

D. Devenir

El devenir es el paso de la potencia al acto (la madera que se convierte de tronco de árbol en silla por la acción del carpintero). Lo que sólo está en potencia aún no está en movimiento (madera), lo que ya está en acto ya no se mueve respecto a su fin (estatua) y no absolutamente, de hecho, una vez que ha llegado al acto puede corromperse y convertirse en otra cosa, adquiriendo la nueva forma sustancial (la estatua se convierte en serrín). Mientras que lo que se encuentra en un estado intermedio entre la potencia pasiva inicial (madera) y el acto terminal o perfecto (estatua), estando parcialmente en acto y parcialmente en potencia, es el *acto imperfecto* o movimiento de la potencia al acto perfecto.

El paso de la potencia al acto se produce bajo la influencia de un agente motor que hace pasar el ente en potencia distinto de él de la potencia al acto. Se debe notar que el ente finito, incluso cuando alcanza el acto perfecto (por ejemplo, la madera que se convierte en silla bajo el impulso de un carpintero), permanece en potencia para otro acto (por ejemplo, el carpintero hace de la silla un taburete, o leña si la silla está coja).

Todo ente finito está compuesto de potencia y acto (de esencia y ser). Un ente es una esencia que tiene ser (por ejemplo, yo soy un ente y tengo la esencia humana y el ser, lo que me sitúa fuera de la nada y de mi causa). El ser es el acto último o entitativo, la existencia es el ser aplicado a los entes creados que tienen causa y proceden de la nada; mientras que el ser, y no la existencia en sentido estricto, se aplica a Dios que no tiene causa y no procede de la nada.

Además, el ser o *actus essendi* es el acto último y supremo, mientras que la existencia es el puro hecho de la presencia de alguna cosa

y se predica también de los defectos o privaciones, que son entes lógicos y no reales: la muerte (como privación de la vida o del ser) está presente o existe, pero no es un ente real, ni siquiera el ser; el mal moral o los pecados (como privación del bien moral o del ser) están presentes y existen, pero no son entes reales, ni siquiera el ser; el mal físico (como privación de la salud o del ser) está presente y existe, pero no es un ente real o un ser; el error (como privación de la verdad) está presente y existe, pero no es un ente real o un ser; todos estas realidades o privaciones de una perfección no son entes sino ausencia de entes o perfecciones, sin embargo existen o están presentes. La esencia es el acto primo formal o quidditativo. Por lo tanto, la esencia para existir (salir de la nada y de su propia causa) necesita del ser que es la actualidad última y más perfecta de la esencia.

Se puede establecer una relación entre: materia/forma; potencia/acto; esencia/ser; en el que la materia, la potencia y la esencia son el elemento potencial (capacidad de recibir la perfección), mientras que la forma, el acto y el ser son el elemento real (la perfección que actualiza el elemento potencial). Esta es la razón por la que me he ocupado en cosmología de un tema (potencia-acto) que tiene raíces metafísicas y que es la piedra angular de la filosofía tomista.

Toda criatura está compuesta de materia y forma (entes corporales, por ejemplo, el hombre compuesto de cuerpo y alma), de esencia y ser (entes espirituales, por ejemplo, el ángel que, siendo puro espíritu, no tiene materia, pero siendo creado debe recibir el ser en su esencia o naturaleza angélica finita y limitada).

Distinción real entre potencia y acto

Hemos visto que para Suárez el acto imperfecto es un acto en sí mismo, aunque aún no esté consumado, y la materia primera tiene en sí misma un cierto ente o acto imperfecto que debe ser ultimado y completado por la forma, a la cual la materia prima tiende por sí misma o la exige, teniendo en sí misma el acto imperfecto. Además, el teólogo jesuita sostiene que la voluntad es un «acto virtual» que puede pasar, por sí mismo, de la potencia al acto segundo (acción) sin la premoción física de la Causa Primera (Dios).

Para la metafísica tomista, la voluntad es una facultad o potencia activa que, para pasar a la acción, necesita la concurrencia natural del Acto puro o de una primera-moción física (es decir, real y eficiente y no moral ni final) a la cual corresponde con una segunda-moción física que es su causa segunda (criatura) eficiente y real; en definitiva, Dios no sólo nos creó de la nada, sino que nos mantiene en el ser, y cuando actuamos nos hace pasar de la potencia al acto segundo o acción, («todo lo que se mueve es movido por otro») mediante una moción que no es sólo moral o final (pienso en mi madre y ella atrae mi amor como un fin o moralmente) sino que es eficiente y física (es decir, influye en el ser de la acción humana haciéndola pasar de la potencia activa [o capacidad de obrar] a la acción [o acto segundo] realmente físicamente y no sólo moralmente, como causa final). Por ejemplo, cuando yo era niño y aprendí a caminar, mi madre podía ayudarme a dar pasos, ya sea alejándose de mí y atrayéndome como el fin de mi amor por ella, o apenas me sostenía por los brazos (realmente físicamente), como causa eficiente principal de mi movimiento, que era todo suyo como causa principal y todo mío como causa secundaria, así, por el acto de la voluntad, Dios nos ayuda física y realmente a pasar a la acción como causa eficiente primera, mientras que nosotros somos causas eficientes secundarias y la acción de caminar es toda de Dios como Causa primera y toda nuestras como causas secundarias, como el fruto es todo del árbol como causa secundaria y todo del labrador como causa principal.

La última de las XXIV Tesis del Tomismo, tan deseadas por San Pío X, «las cuales expresan la auténtica doctrina de Santo Tomás y se proponen como normas directivas seguras» (A.A.S., 1916) sostiene que: *nullum agens creatum, potest influere in esse cuiuscumque effectus, nisi accepta motione a Causa prima* (ninguna criatura puede producir un efecto si no recibe una moción de la Causa primera). Toda acción creada tiene dos causas totales e inmediatas: la causa analógica y primera, que es Dios, y el agente creado particular; es decir, la acción de la causa segunda (criatura) es a la acción de la Causa primera (Dios), como el movimiento del movido (pies) es a la acción del motor (cerebro), ahora bien, el movimiento del motor precede al movimiento

del movido, tanto cronológica como entativamente. Por lo tanto, la moción de Dios en relación con nuestro acto de voluntad es una moción *previa* a la nuestra, que los tomistas llaman *promoción*: es imposible que una segunda causa, o creada como tal, no esté bajo la acción de Dios, la Causa primera.

Es propio hablar de promoción ya que se trata de una Causa primera o de un primer Motor inmóvil cuya acción está predeterminada a la del motor o causa segunda; dicha promoción es física, porque hace que el segundo agente desee ese bien determinado. El Padre Guido Mattiussi que redactó y comentó las *Tesis XXIV* tomistas escribe: «toda causa creada no afecta al ente en cuanto tal, sino sólo en virtud de *Aquel que es*». La afirmación es universal y de necesidad metafísica o absoluta; y se extiende a todas las causas segundas y a todas las acciones. Aquí estamos en el orden de las causas eficientes y no finales. Ahora bien, Santo Tomás enseña que *todo lo que es movido es movido por otro*. Por lo tanto, la causa finita llega a ejercer su poder (actuar) gracias a una influencia especial recibida de una Causa superior, Dios produce en el agente creado la acción actual, de modo que sin la virtud divina, no habría ningún efecto, ni ninguna potencia actuaría por sí misma en acto. De hecho, repugna que dos causas distintas (Dios y el hombre) coincidan en un mismo efecto (el acto de la voluntad) sin que la una dependa de la otra».

Para Suárez, el ente en potencia tiende de sí mismo al acto, mientras que, para el Angélico, el ente en potencia se convierte en ente en acto gracias a un ente que existe ya en acto (por ejemplo, el mármol se convierte en la Piedad gracias a Miguel Ángel y no porque tenga en sí mismo el acto o la perfección de la Piedad aunque sea imperfectamente). Además, Suárez enseña que en la producción del acto libre y sobrenatural hay un *concurso simultáneo* (negando la promoción divina) entre Dios y la criatura que, como dos caballos que tiran de un carro, producen el movimiento del carro, simultáneamente, ¡así el acto sobrenaturalmente bueno es todo mío y de Dios igualmente!

La distinción real entre potencia y acto es necesaria para conciliar la mutación y el principio de identidad. La mutación o devenir de

los entes fue constatada por Heráclito a partir de la experiencia. Mientras Parménides formulaba exageradamente el principio de identidad: «el ser es, el no-ser (potencia) no es», así la potencia, el acto imperfecto o el devenir no existen para Parménides, sin embargo, en relación con la nada son algo, capacidad pasiva de recibir el acto que aún no tienen ni siquiera imperfectamente.

De ahí que por un lado Heráclito al defender el hecho (el movimiento establecido) negara el principio de identidad; y por otro lado Parménides al defender el principio (que formuló mal) negara la realidad o el hecho (el movimiento o devenir de los entes).

Afortunadamente, el genio de Aristóteles hizo notar el concepto de potencia, que en relación con la nada es algo (capacidad pasiva de recibir) y en relación con el acto todavía no está en acto (pero está en potencia). Además, Aristóteles formuló correctamente el principio de identidad: «el ser es el ser (es idéntico a sí mismo), el no-ser es el no-ser (la potencia es potencia, es idéntica a sí misma)», lo que significa que el no-ser todavía en acto es algo potencial, no actual, pero no es la nada.

Aristóteles y después de él Santo Tomás hacen filosofía observando la realidad, los hechos (en el mundo observo el devenir, la brizna de hierba que brota y muere, el sol que sale y se pone, las aguas de los ríos que fluyen, el hombre que nace niño, se hace adulto, viejo y luego muere); pues bien, no puedo negar este devenir constante, universal y perpetuo que observo; y si el principio filosófico contradice el hecho constatado, significa que es un principio falso, de hecho Parménides lo había formulado mal y para afirmar el ser negó el devenir, al igual que Heráclito para basarse en el devenir accidental negó el ser sustancial que permanece bajo la alternancia de los accidentes y que también está constatado (la estatua existe, yo existo, la luna existe, aunque como todas las criaturas contingentes y transitorias están sujetas a la alteración accidental en la que bajo la misma sustancia se alternan diversos accidentes, y a la mutación o corrupción sustancial – es decir, paso de una sustancia antigua a otra nueva – por la que se convierten en otra cosa).

Heráclito decía «todo fluye como un río, por lo tanto el ser no

existe», la filosofía del sentido común reconoce el movimiento, pero también la realidad del ser y de la sustancia que permanece idéntica a sí misma bajo el flujo de los accidentes, de hecho bajo las mutaciones sustanciales (paso de una sustancia a otra, por ejemplo, hombre-cadáver-polvo) y accidentales (permanece la misma sustancia pero cambian los accidentes, el agua caliente se enfría, el hombre gordo se vuelve delgado) hay algo que permanece, el movimiento que es un accidente necesita una sustancia en la que apoyarse, de lo contrario no podría moverse si primero no existiera («la acción sigue al ser»).

Aristóteles con un famoso silogismo (razonamiento) demuestra y concilia la realidad del ser y del movimiento: del ser en potencia (madera) se pasa al ser en acto (silla), ya que la potencia (madera) no es todavía acto (silla). Ahora bien, del no-ser relativo al acto (la potencia que todavía no está en acto, por ejemplo, la madera que todavía no es silla) algo deviene (la madera puede convertirse en estatua, silla, mesa, armario). De este modo, el devenir es posible y el ser se constata (la silla, la mesa, el armario son el término actual del movimiento).

Gracias a la distinción real entre potencia (madera) y acto (silla) Aristóteles ha resuelto el problema. El movimiento o acto imperfecto procede de la potencia y tiende al acto perfecto, por lo que el devenir es posible (contra Parménides) y el ser en acto existe y es idéntico a sí mismo (contra Heráclito). Parménides negaba también la multiplicidad de los entes (monismo estático), su diversidad entre sí, que constatamos continuamente (Juan no es Antonio, éste no es Marcos; hay muchos entes, ríos, estrellas, sol, luna, bestias, hombres, y son distintos entre sí, el río no es el sol, el hombre no es el mono y el mono no es el hombre). Aristóteles no sólo constata, como haría cualquier hombre de recta razón, este hecho, sino que lo explica y justifica científicamente o filosóficamente. El acto es multiplicado y limitado o individuado por la potencia o materia (por ejemplo, la figura de Julio César se multiplica en las distintas postales en las que se imprime), así la forma (esférica) se multiplica por medio de la materia (cristal) en la que es recibido (tendré cien o mil piezas de esferas si tengo cien o mil trozos de cristal que reciben la forma esférica). Así la forma limita y especifica el ser que en sí mismo es ilimitado (puede

ser todo, oro, hierro, hombre, ángel), ella le da un cierto modo de ser (madera, hierro, oro), o lo especifica (¿qué tipo de ser es? Esto depende de la forma o esencia en la cual el ser es recibido). Luego la forma determina la materia o la actúa y es a su vez identificada por ella (la forma humana específica, será individual: Antonio o Marcos según el cuerpo individual en el que se reciba) la forma finalmente da el ser a la materia, pero no causa el ser que es la actualidad última o perfección de todas las formas, sino que lo recibe y lo limita o especifica y luego lo da a la materia que, recibéndolo, lo individúa.

La distinción real entre potencia y acto es el principio y fundamento de la metafísica realista de Santo Tomás, de este principio (todo ser o está compuesto de potencia y acto o es Acto puro sin ninguna potencia) se derivan otros ocho en el orden del ser.

1) La materia no es la forma, sino que es realmente distinta de ella; la materia prima es pura potencia sin acto alguno, ni siquiera imperfectamente, así como la potencia no es el acto, sino que lo recibe y es actuada e individuada por él, mientras que el acto puro de toda mezcla con la potencia es único e ilimitado.

2) La esencia de las criaturas no es su ser participado, sino que en realidad es distinta de él, es decir, participan de él por el Ser mismo subsistente.

3) Sólo Dios o Acto puro es su existencia o, mejor dicho, su ser, Él es el Ser mismo subsistente, *Aquel que es* o en hebreo: YHWH. El ser se atribuye a Dios y a las criaturas no unívocamente (con el mismo significado), ni siquiera equívocamente (con significados absolutamente diferentes) sino analógicamente (con un significado esencialmente disímil), el ser divino es esencialmente diferente del ser creado (y relativamente similar en cuanto al hecho de ser), tanto por analogía de atribución como de proporcionalidad.

4) Toda persona creada (tanto el ángel como el hombre) es realmente distinta de su existencia, el ángel a diferencia de Dios está compuesto de esencia y de ser participado-creado.

5) Todas las criaturas están compuestas de sustancia y accidentes, ya que su existencia es recibida en su esencia, verdaderamente

distinta de ella. Sólo Dios Acto puro, sin composición alguna de esencia y ser, de potencia y acto, de ser y obrar, no tiene accidentes realmente distintos de su sustancia. De ahí que Dios sea una Sustancia increada inmediatamente operativa, mientras que las criaturas son sustancias creadas que actúan mediante la acción del accidente, realmente distinta de la sustancia, pues de lo contrario estarían siempre en acto, lo que contradice la experiencia y los hechos, que nos muestran a las criaturas pasando continuamente de la potencia al acto.

6) Una forma sólo puede multiplicarse si es recibida en la materia, que es el principio de individuación.

7) El alma humana es la única forma del cuerpo, pues una sustancia sólo puede estar informada por una forma sustancial, de lo contrario una sustancia sería oro y hierro si estuviera informada al mismo tiempo por estas dos formas sustanciales, pero esto repugna al principio de no contradicción.

8) La materia en sí misma no tiene ser, sino que lo recibe y no es cognoscible en sí misma como pura materia, ya que carece de la forma y del ser que es el principio de inteligibilidad o cognoscibilidad.

Estas son las ocho consecuencias principales, en el orden del ser, que resultan de la distinción real de potencia y acto.

El alma humana es individuada por el cuerpo

Mi alma se diferencia de la de Antonio porque informa a mi cuerpo y no al de Antonio. Por tanto, es el cuerpo el que diferencia a los individuos desde el principio. El alma significa forma, acto, perfección, en sí misma no significa límite o imperfección, está limitada por la potencia en la que se recibe. Si Carlos es más inteligente que Antonio, es porque su inteligencia, que se encuentra en el alma (siendo una facultad espiritual), está servida por un cuerpo más fino y mejor adaptado. «Aquellos cuyos cuerpos son bien sensibles están bien dispuestos intelectualmente» enseña Santo Tomás, pues «nada entra en el intelecto si antes no ha pasado por los sentidos».

Por tanto, la inteligencia y la voluntad están condicionadas por el estado de nuestra vida sensible. Es la cualidad de los cuerpos la que condiciona (sin determinarla absolutamente) la de las almas. Pero el

alma no es absoluta y definitivamente cautiva de tales condiciones (que la condicionarán, pero no la determinarán), la educación, la virtud la harán (relativamente) «libre» de la influencia de un cuerpo defectuoso (por ejemplo, un alcohólico, o un drogadicto, o sus hijos tienen un cuerpo y los órganos vitales del mismo, el cerebro, el hígado, mal dispuestos y así su alma y su intelecto estarán servidos por un órgano deficiente y serán menos dotados que una persona sana). Esta labor de educación es, sin embargo, limitada; nunca conseguirá eliminar todos los impedimentos, sino sólo corregir muchos de ellos; quien recibe un cuerpo defectuoso como herencia de sus padres podrá corregirse, pero no cambiar por completo. Así también el que nace mejor dotado debe educar y desarrollar los dones que ha recibido, no se vive de las rentas, de lo contrario puede ser superado por una persona menos dotada de nacimiento, pero más voluntariosa en el transcurso de la vida.

E. La cantidad

Todo ente corpóreo tiene una cantidad, es decir, la distribución de las partes en un cuerpo, de modo que una es exterior a la otra. 1) *La extensión cuantitativa dentro del cuerpo* es la esencia de la cantidad (la distribución de las partes en un todo, de modo que una es externa a la otra y son impenetrables entre sí). Mientras que: 2) *la extensión local en el espacio* (por ejemplo, Juan está en Roma según sus dimensiones), 3) *la impenetrabilidad*, 4) *la indivisibilidad*, 5) *la mensurabilidad*, son elementos secundarios de la cantidad.

La cantidad es un accidente realmente distinto de la sustancia corpórea o materia segunda. Por ejemplo, un bloque de madera de un metro cuadrado y un bloque de oro de un metro cuadrado tienen la misma extensión o cantidad, pero son sustancialmente diferentes (oro y hierro), por lo que la cantidad es realmente distinta de la sustancia. O un bebé, un adulto y un anciano, tienen la misma sustancia, pero la extensión o cantidad cambia, por lo que hay distinción real entre sustancia y el accidente cantidad.

Corolarios teológicos

Por un milagro es posible que exista una sustancia corpórea sin los efectos secundarios de la cantidad, pero el efecto primario o esencia de la cantidad no puede separarse ni siquiera por un milagro de la cantidad, ya que es contradictorio que haya una cantidad sin la esencia de la cantidad, y Dios no se contradice a sí mismo.

Por ejemplo, en la Eucaristía está la cantidad del cuerpo de Cristo, en cuanto a la esencia de la cantidad (extensión interna de la cantidad del cuerpo de Cristo), pero no hay una extensión local, es decir, según sus dimensiones, sino solo según las dimensiones de la hostia, ocupa un lugar por ejemplo el tabernáculo de la Catedral de Milán no según sus dimensiones, sino según las dimensiones de la hostia.

Cristo resucitado ya no tiene impenetrabilidad, de hecho, atraviesa los muros del Cenáculo por milagro; pero conserva siempre su extensión interna.

F. El lugar

Es el recipiente que tiene la capacidad de contener un cuerpo o la primera superficie cóncava del recipiente. Por ejemplo, el vidrio que contiene agua, en su primera superficie cóncava o interna es el *lugar*, es decir, la superficie cóncava o interna que toca un objeto material desde el exterior, y delimita y contiene el *receptáculo*. El agua, o cuerpo recibido, es el receptáculo. La presencia del receptáculo (agua) en el lugar (superficie interna del vaso) es la ubicación (¿dónde está el agua? Dentro del vaso). La disposición del receptáculo en el lugar es el *sitio* (por ejemplo, Marcos está en su habitación, sentado, de pie o acostado).

G. El espacio y el vacío

El *espacio* es la medida de la distancia o intervalo que existe entre dos cuerpos. Lo que existe en realidad es la distancia entre dos cuerpos (Roma-Turín), entonces la razón del hombre mide el espacio entre los dos cuerpos en base a una unidad de medida (el metro o el kilómetro), de modo que el espacio es un ente de razón (la medida) con un fundamento en la realidad (los dos cuerpos).

El *vacío* es el intervalo entre dos cuerpos. Se divide en *vacío relativo*: la materia o aire enrarecido que separa los dos cuerpos, y el *vacío absoluto*: la ausencia de cualquier materia, incluso enrarecida, entre dos cuerpos. El vacío absoluto no existe realmente, de hecho, entre todos los cuerpos hay acción y reacción recíprocas, ahora bien, la acción es un accidente y necesita de una sustancia para subsistir, mientras que el vacío absoluto es la exclusión de cualquier sustancia, incluso enrarecida (aire), pero la experiencia me muestra la acción y reacción entre los cuerpos, por lo tanto, no hay vacío absoluto, sino que existe un vacío relativo que hace de sustancia al accidente de acción y reacción.

H. La duración

Durar significa permanecer en el ser. Ahora bien, hay tres maneras de permanecer en el ser. Por lo tanto, hay tres tipos de duración:

1) *La eternidad*: el ente que persevera en el ser del todo inmutable tanto en lo que se refiere a la sustancia como en lo que se refiere a sus operaciones, es decir, sin sucesión de operaciones (Dios, siendo un espíritu purísimo no compuesto de esencia y ser, de sustancia y accidentes, no envejece ni cambia sustancialmente, no tiene materia corruptible y no conoce sucesión de operaciones, ya que la acción del accidente no es distinta de la sustancia divina y coincide con la absoluta inmutabilidad del Acto puro o Motor inmóvil, en Él no hay distinción real entre ser y actuar).

2) *La eviternidad*: el ser es inmutable en cuanto a su sustancia (no cambia sustancialmente, sino que permanece siempre igual, por ejemplo el ángel que es puro espíritu no está sujeto a mutaciones sustanciales que presuponen corruptibilidad y materia) pero no en cuanto a sus operaciones, es decir, hay una sucesión de operaciones (San Miguel Arcángel al principio de los tiempos luchó contra Lucifer, ahora en el curso de la historia ayuda a los moribundos a partir bien de este mundo y al fin del mundo asistirá al Juicio Final).

3) *El tiempo*: el ente es mutable tanto en términos de sustancia (envejece y se corrompe, por ejemplo, el perro nació hace diez años ahora es viejo, en dos años estará muerto), como en términos de ope-

raciones, hay un antes y un después en el actuar en los cuerpos materiales, plantas y animales (por ejemplo, el gato de pequeño bebía solo leche, ahora come ratones, mañana se lo comerán ellos).

El hombre es un ser complejo y extraño: en cuanto al cuerpo está en el *tiempo*, pero en cuanto al alma, está en el *eviterno*. Hay definiciones «vulgares» inexactas de la duración: a) eternidad: no comienza y no tiene fin; b) eviternidad: tiene un principio, pero no un fin; c) tiempo: tiene un principio y un fin.

Ellas sólo dan las diferencias accidentales entre las tres nociones; porque si un ser hubiera sido creado desde toda la eternidad (que no tiene principio ni fin), sería igualmente diferente de Dios, que no cambia ni en la sustancia ni en los accidentes. Además, el Creador sería la causa del ser de la criatura desde toda la eternidad, por lo que sería como un pie que desde toda la eternidad toca la tierra y deja su huella en ella, así que el pie es la causa de la huella que es el efecto y por lo tanto esencial y realmente distinto de ella. La razón no puede saber si Dios creó en el tiempo o desde la eternidad (ambas son posibles), solo la revelación ha revelado el misterio.

Parte III – Psicología Racional o Filosofía del ser vivo

A. La vida

Para el sentido común, la vida es lo que se mueve. Por ejemplo, si me encuentro con una víbora en el monte, para saber si está viva o muerta tengo que tirarle una piedra desde lejos o hacer ruido con mis botas, si no se mueve significa que está muerta, pero si hace un ligero movimiento es bueno alejarse porque está viva. Por tanto, el hombre común dotado de recta razón, aunque no haya estudiado filosofía, sabe que la vida está en movimiento, el filósofo que es un hombre ordinario que se sirve del sentido común, de la recta razón, pero elevándolos a ciencia, la cual sabe refutar las objeciones de la «contrafilosofía» y dar cuenta de sus conclusiones mediante demostraciones razonadas, que nunca debe contradecir los hechos vividos, sino dar una explicación racional, va más allá y disecciona el significado del movimiento, de hecho, la bola de billar se mueve, si se empuja, el coche se mueve si se pone en movimiento, la roca que cae desde arriba se mueve velocísimamente, pero estos entes no viven, aquí está la dificultad que el filósofo debe saber resolver científicamente, mientras que el hombre de sentido común es incapaz de definir los términos, de dividir los diversos tipos de movimiento.

Se cuenta que un sofista llamado Zenón, basándose en la teoría de que el espacio es infinitamente divisible, concluyó que nunca se puede llegar a la meta de un camino, por pequeño que sea. Diógenes, que tenía sentido común como todos los hombres que no se dejan pervertir por la «contrafilosofía», después de escucharlo se levantó y partiendo de donde estaba llegó a tocar el muro de enfrente, desde el que hablaba Zenón, y con el hecho de que realmente había recorrido un espacio le «demostró» que su teoría era falsa («contra el hecho de salir y llegar caminando por un espacio, no vale la teoría de los que niegan este hecho experimental); pero Diógenes no podía explicar

por qué, no sabía cómo refutar la teoría de Zenón, no había estudiado la verdadera y única filosofía, que es el sentido común elevado a ciencia, la cual, a partir de la observación de los hechos, los interpreta racionalmente, busca su causa, el porqué. Él se contentó con *mostrar*, más que *demostrar*, que la teoría de Zenón era absurda porque era contraria al hecho de recorrer un espacio, desde el principio al fin.

El filósofo realista también responde que el espacio o la distancia que separa un cuerpo de otro (por ejemplo, Milán de Roma) es infinitamente divisible matemática o lógicamente (pensando en el espacio entre Roma y Milán, lógicamente lo divido por la mitad, luego de nuevo por la mitad y así sucesivamente hasta que nunca me detengo con mi intelecto que considera un segmento todavía divisible y hasta el infinito lógicamente o matemáticamente; pero real o físicamente si divido el punto de partida desde el punto de llegada a la mitad y luego a la mitad y así sucesivamente, llegaré a un espacio físicamente mínimo que ya no puede ser realmente dividido por la pequeñez de la materia, de hecho cada cuerpo tiene un límite de la pequeñez de la materia (la molécula de madera sigue siendo madera, pero más allá de la molécula está el átomo y ya no hay la misma materia de madera) de lo contrario, no me queda nada en la mano o simplemente un poco de polvo, por lo que el espacio es lógicamente infinitamente divisible, pero real o físicamente no, so pena de cambiar la sustancia que separa la salida de la línea de meta.

Entonces el filósofo aris-tomista demostrará que la roca, el coche, la bola de billar no se mueven, sino que son movidos y, por lo tanto, no viven, ya que la vida consiste en el movimiento inmanente, o sea, en el movimiento propio, teniendo en sí misma la capacidad de movimiento que deriva de un principio vital distinto de la pura materia inerte y estática. Por ejemplo, la planta, el perro y el hombre están vivos porque se mueven por sí mismos (comen, crecen y se reproducen), mientras que la piedra no come, crece y se reproduce ni siquiera asexualmente como la planta.

El movimiento que caracteriza a la vida es, por tanto, inmanente al sujeto (comer y crecer) o a la especie (reproducción) que es una «prolongación» o continuación del individuo.

La filosofía realista (que se conforma a la realidad, al hecho que ha experimentado y le da una explicación) muestra que las fuerzas físico-químicas o materiales por sí solas no son capaces de moverse por sí mismas y de producir vida. Por ejemplo, la nutrición, que es el primer grado de vida o movimiento inmanente, no se encuentra en los cuerpos materiales inorgánicos, la piedra no es capaz de tener un metabolismo vital por el cual elige las sustancias químicas que le convienen y las asimila, las organiza y crece (segundo grado de vida), mientras elimina las que no le convienen (catabolismo o disimilación), ni tampoco se reproduce (tercer grado de vida) (no tiene semillas que caigan al suelo y se conviertan en otras piedrecitas, ni siquiera una «piedra» con la que unirse para generar muchas piedrecitas), en la piedra o materia inorgánica no vital solo puede haber yuxtaposición (cae sobre ella otra roca y debido al peso se funden y forman una piedra «sajonia» o «massone»). Todo esto significa que en el ser vivo no solo hay elementos físico-químicos (con todo respeto a los científicos, que de científicos se han vuelto *sensistas*), como en el mineral, de lo contrario actuaría como un mineral («el obrar sigue al ser y el modo de obrar sigue al modo de ser»), sino que obra de manera diferente, come, crece y se reproduce, porque en el ser vivo hay una fuerza superior (que el mineral no tiene) a la materia, que los filósofos llaman *el principio vital* o alma, que es el principio de la vida o movimiento inmanente al sujeto vivo. Hay que añadir que hay tres tipos de vida: *vegetal* (la planta), *animal* (el perro) y *racional* (el hombre) y por lo tanto tres tipos de principio vital: el *alma vegetativa* (que se alimenta, crece y se reproduce), el *alma sensitiva* (que también da al animal la capacidad de ver, oír, tocar, saborear, oler, «sentidos externos», e imaginar, recordar, tienen instintos innatos como el miedo al lobo en las ovejas, o el odio entre perro y gato, «sentidos internos») y finalmente el *alma racional* (que da al hombre la capacidad de razonar, de desarrollarse intelectualmente y de ser dueño de sus instintos, a través de la voluntad).

Este principio vital es sustancial y no accidental, ya que constituye la naturaleza de los seres vivos y no puede dejar de tenerlo o

no tenerlo, dejando inalterable al ser vivo, de hecho, entre un ser vivo y un muerto hay una diferencia sustancial (como entre un perro y un hombre) y no accidental (como entre un hombre alto y un hombre bajo).

Pero tal sustancia es incompleta o co-principio sustancial, ya que debe unirse con la materia para formar «junto con ella» un solo ente sustancial (planta, animal u hombre) completo y vivo. La sola alma sin el cuerpo sería un fantasma, el solo cuerpo sin alma sería un cadáver, la unión sustancial del alma y el cuerpo da el ser viviente (planta, animal u hombre).

B. El conocimiento en general

Conocer algo significa tener la forma del objeto conocido dentro de la facultad cognoscitiva, psicológicamente como una imagen representativa de la cosa y no físicamente (por ejemplo, veo un árbol, este conocimiento sensible de mi ojo ocurre porque la forma o imagen del árbol está psicológicamente ubicada en la retina y en la parte inferior de la pupila de mi ojo y no físicamente, ¡ay si fuera así, el árbol me dejaría ciego).

El incapaz de conocer (piedra) sólo tiene su forma sustancial; mientras que el conocedor (animal u hombre) también tiene la forma del objeto conocido, representativamente y no físicamente. Dice Aristóteles que «el alma es en cierto modo todo», ya que el sujeto cognoscente está abierto a conocer toda la realidad.

Además, en el que es incapaz de conocer, la recepción de la nueva forma se produce a través de la pérdida de la forma anterior (por ejemplo, el vino que se convierte en vinagre, pierde la forma sustancial del vino y adquiere la del vinagre); mientras que en el consciente o conocedor la recepción de la nueva forma del objeto conocido tiene lugar sin que el sujeto pierda su forma sustancial, sino que el consciente recibe la forma de lo conocido en cuanto forma del objeto conocido, como el acto recibe el acto y no como la potencia recibe un acto (por ejemplo, el ojo recibe la forma del árbol, manteniendo su forma del ojo y además adquiriendo psicológicamente la forma del árbol o su representación o imagen o semejanza).

Hay que precisar que la cosa es lo que conocemos, mientras que la imagen o representación de la cosa es aquello por lo que conocemos la cosa. Esto es importante, porque los idealistas afirman conocer la idea que tienen de una cosa (y por la cual dan existencia a la cosa), mientras que la filosofía del sentido común enseña que realmente conocemos las cosas, los objetos extramentales, a través de imágenes (conocimiento sensible) o ideas (conocimiento intelectual) que son un medio de conocer y no el fin del conocimiento; por lo tanto, el hombre conoce realmente la realidad y no su representación subjetiva y creativa de la realidad. Francisco Suárez y Vásquez, allanan el camino para Descartes, de hecho, argumentan que lo que conocemos es la imagen de la cosa y no la naturaleza de la cosa misma.

C. Relación entre el intelecto y la voluntad

a) *Intelecto y voluntad*: la voluntad es la facultad que tiende al bien conocido por el entendimiento. El objeto de la voluntad es bueno, pero para ser bueno primero debe existir y para ser verdaderamente bueno primero debe ser verdadero (objeto del entendimiento) y luego bueno. Además, «nada se quiere si no se conoce primero», es decir, la voluntad es un apetito, un deseo que sigue al conocimiento y es especificado por el objeto conocido por el entendimiento y presentado por él a la voluntad como bien. Por lo tanto, la voluntad depende esencialmente de la inteligencia y está subordinada a ella. Hay que precisar que la voluntad está condicionada por la inteligencia, pero no determinada por ella.

Sin embargo, en cierto punto, es decir, cuando el objeto es más noble que el alma humana, en la que residen el entendimiento y la voluntad, por ejemplo, Dios, entonces en relación con este objeto, y sólo en este caso, la voluntad es superior al entendimiento. Puesto que el acto intelectual atrae los objetos hacia sí, y su imagen o representación entra psicológicamente en el entendimiento, por lo tanto, el Dios conocido se reduce según la capacidad limitada del entendimiento humano, que puede conocer la existencia y algún atributo de su esencia, pero no la totalidad de su esencia, que, siendo infinita,

escapa, es desproporcionada a la idea o concepto intelectual. El hombre no puede formarse una idea de Dios, ya que la idea capta la esencia de una cosa y la definición; sólo gracias a la *lumen gloriae* [luz de la gloria – ndt] en el Paraíso los bienaventurados ven a Dios cara a cara tal como es, sin ideas que no puedan representarlo exhaustivamente.

El acto de la voluntad sale de la facultad para unirse y gozar del objeto deseado, por lo que la voluntad se ennoblece o «crece en grado» al adherirse a Dios. En cuanto a la producción del acto libre, lo veremos más adelante.

b) *La libertad*: cuando quiero un objeto (por ejemplo, un helado, un cuchillo, un libro) soy consciente de que no lo necesito, puedo muy bien abstenerme de tomarlo, aunque me guste; también soy consciente de que entre dos objetos (por ejemplo, carne o pescado) elijo uno (el pescado si es viernes) y dejo el otro (la carne), aunque me guste más. *La esencia de la libertad* es la libertad de ejercicio: es decir, realizar o no realizar el acto (por ejemplo, comer o no comer, matar o no matar); accidentalmente y secundariamente, la libertad es *libertad de especificación*: es decir, de elegir un objeto u otro (la bicicleta o la motocicleta). Libre es lo opuesto a determinado u obligado a una cosa (por ejemplo, el perro cuando ve el filete no es capaz de dominarse a sí mismo, no es libre sino determinado a comérselo).

Libertad para el bien y para el mal

Poder hacer el mal es un defecto de la libertad, y si no hubiera libertad (o vida) ni siquiera existiría el defecto de la libertad (o de la enfermedad), es decir, el poder hacer el mal; pero si no hay defecto de libertad (poder hacer el mal) la libertad permanece, es más, es perfecta (como si no hubiera enfermedades, la vida permanecería plena y perfectamente). Ser capaz de hacer el mal no es la esencia de la libertad, como sostienen los liberales, ni siquiera parte de la libertad, sino sólo un signo y una consecuencia de la libertad (como la enfermedad es una señal de que un ente está todavía vivo).

La esencia de la libertad es la *libertad de ejercicio* o de contradicción (querer o no querer); mientras que la libertad de especificación (querer una cosa en lugar de otra, por ejemplo, el bien o el mal) no es

la esencia de la libertad, sino sólo un accidente contingente de la misma, incluido en la libertad de ejercicio. Por lo tanto, la libertad de hacer el mal (o de especificación) es un defecto de la libertad que en sí misma tiende al bien y la causa de este defecto reside en el falso juicio práctico-práctico (ahora para mí es bueno matar o robar) movido por la voluntad, mientras que la verdadera libertad es la elección del bien, la libertad es la facultad con la que elegimos los mejores medios para alcanzar un fin.

D. Espiritualidad e inmortalidad del alma humana

Inmortal es aquello que no muere. La muerte es el fin de la vida por corrupción del cuerpo. Por lo tanto, por inmortalidad del alma se entiende: incorruptibilidad y supervivencia perpetua del alma con respecto al cuerpo.

Prueba: si el alma humana es incorruptible, es inmortal. Ahora bien, el alma racional es incorruptible. Por lo tanto, es inmortal. Hay que probar que el alma racional es incorruptible. El alma humana es incorruptible si es espiritual, es decir, si no está compuesta ni extendida ni cuantificada, y por lo tanto no puede disolverse en las diversas partes que la componen. Pero, ¿cómo puedo demostrar que el alma humana es espiritual? Demostrando que sus operaciones son espirituales. Pues: el intelecto aprehende objetos inmateriales (Dios, patria, deber, justicia, honor, pureza), la voluntad ama objetos inmateriales (filosofía, matemáticas, pobreza, sacrificio, honor), yo concibo el deber, la justicia, Dios, pero ¿de qué color son? ¿A qué saben? ¿Quién los ha encontrado, tocado, visto? ¿Cuánto pesan, cuánto miden? Nadie puede responder porque son objetos inmateriales, no corpóreos y, por tanto, el pensamiento que los concibe debe ser proporcionado a ellos, es decir, incorpóreo, vale decir, *intelectual*; como los sentidos no conocen tales objetos incorpóreos, son desproporcionados a ellos, pues siendo facultades orgánicas sólo pueden captar objetos orgánicos y sensibles o corpóreos.

La voluntad, a su vez, ama las cosas incorpóreas, Ticio ama la filosofía, Cayo las matemáticas, Sempronio el derecho, San Francisco la pobreza. Pero sólo una facultad incorpórea puede conocer y amar

un objeto incorpóreo (con los sentidos sólo conozco lo que cae bajo los sentidos, lo sensible o corpóreo, mientras que lo que está más allá de lo sensible y corpóreo no es conocible por los sentidos). No puedo ver la pobreza, el derecho, la filosofía, nunca los he encontrado ni tocado. Así pues, queda establecido que para conocer y querer un objeto inmaterial se requiere una facultad inmaterial. Por tanto, las operaciones *intelectuales* y *volitivas* son espirituales y el intelecto y la voluntad son facultades inmateriales, en consecuencia, el alma racional en la que residen el intelecto y la voluntad es espiritual. De ahí que sea simple, inextensa y, por tanto, incorruptible. Pero si es incorruptible, no puede morir, ya que la muerte es la cesación de la vida por corrupción. Por lo tanto, el alma es inmortal.

La experiencia nos demuestra que sentimos en nosotros nobles impulsos de hacer el bien, deseamos el eterno e infinito Bien Supremo; pero junto a estos deseos sentimos también la fuerza de las pasiones que nos abaten; de ahí la lucha que experimenta el hombre y que no siente el animal. Si el hombre fuera todo y sólo materia, tal lucha sería inexplicable; ahora bien, para que haya una lucha hacen falta dos elementos que luchen entre sí, así en el hombre además del cuerpo está el espíritu. La lucha entre el espíritu y la carne, que forma a los héroes o a los cobardes, según venza el espíritu o la carne, es una clara confirmación de la espiritualidad del alma.

Si toda alma humana es inmortal, peor para quien no se preocupa de encontrar una solución especulativa al problema y no extrae las consecuencias prácticas. El daño será personal e irreparable por toda la eternidad, ya que el alma es imperecedera.

Parte IV - Apuntes de lógica

A. Definiciones

La *lógica formal* nos proporciona las reglas del razonamiento correcto, es decir, cómo poner los conceptos y los juicios para llegar a una conclusión correcta.

La *lógica material*, por su parte, se ocupa de la correspondencia de los juicios, utilizados para razonar, con la realidad, es decir, de los razonamientos verdaderos o falsos.

B. El problema de los universales

¿El concepto universal tiene un valor objetivo? ¿Cómo hace un concepto universal para expresar la realidad que es singular? Todo el valor de nuestro conocimiento reside en esta cuestión: ¿nuestra inteligencia conoce realmente la realidad o sólo una idea de ella?

Historia del problema

En el curso del pensamiento filosófico se han dado cuatro respuestas a esta pregunta:

a) El *realismo exagerado* (Platón, San Anselmo de Aosta, Duns Escoto): el objeto extra-mental conocido por el intelecto humano es una realidad y la idea es la única realidad objetiva, las cosas sensibles y materiales son una sombra de las ideas. Es *realismo* porque sostiene que el concepto expresa la realidad, es *exagerado* porque hipostatiza la idea, convirtiéndola en un ente real, de hecho, la verdadera realidad es la idea.

b) el *idealismo* o *conceptualismo* (Descartes, Kant, Fichte, Schelling y Hegel): nuestras ideas son independientes del objeto real, ellas no representan la realidad, es el pensamiento el que fabrica el objeto mediante la idea.

c) el *nominalismo* (Occam, Hobbes, Locke, Comte, Spencer,

Mill): sólo existe la realidad sensible, la realidad inteligible es inexistente. El concepto universal es sólo «soplo de la voz» que corresponde a un conjunto de imágenes y no es una naturaleza universal inteligible que representa universalmente en el conocimiento una realidad que en la existencia es individual.

d) el *realismo moderado* (Aristóteles y Santo Tomás): el concepto universal no es un ente real, sino que es un ente lógico, pero representa al ente real. El concepto (ente lógico) representa psicológicamente la cosa real o el ente real. El ente conocido existe particularmente en la realidad, universalmente en el conocimiento, por lo que el concepto representa (hace presente) psicológicamente la realidad en el intelecto; pero el concepto universal no es la realidad particular. Lo universal es un concepto (hombre) capaz de predicarse de varios sujetos (Marcos, Antonio, Julio, Juan). Ya hemos visto que hay tres tipos de universales: el *unívoco*, el *equivoco* y el *análogo*.

C. El error

Consiste en la inadecuación positiva entre el intelecto y la realidad, por ejemplo: digo que el cielo es azul cuando está oscuro y llovizna. El error se encuentra en el juicio y se opone a la verdad por una oposición de contrariedad: es decir, dos formas positivas que se excluyen mutuamente en el mismo sujeto, al mismo tiempo y bajo la misma proporción: p. ej., el muro es alto y bajo al mismo tiempo y bajo la misma proporción; mientras que el muro puede ser alto ahora y bajo dentro de diez años, y también alto en relación con una hormiga y bajo en relación con un rascacielos.

D. Los estados del intelecto en relación con la verdad

a) *duda*: me encuentro ante dos proposiciones contradictorias sin inclinarme a asentir a una más que a otra (equilibrio perfecto), por ejemplo: no sé si lloverá o no y no me inclino ni hacia un lado (lloverá) ni hacia el otro (no lloverá).

b) *sospecha*: me inclino más bien hacia un lado, pero no doy mi asentimiento, p. ej. me parece que lloverá, pero no doy mi asentimiento y suspendo mi juicio.

c) *opinión*: doy mi asentimiento a una parte (lloverá) pero no firmemente, es decir, con el temor de que la otra parte sea verdadera, debido a la no evidencia del objeto contingente (llueva o no llueva) al que doy mi asentimiento y no a la verosimilitud de la otra parte. Como la proposición a la que tengo que asentir no es del todo autoevidente, sólo doy un asentimiento enfermizo tras la intervención de la voluntad, que hace que mi intelecto se adhiera a la parte más verosímil y no a la más cómoda. Mientras que para los escolásticos modernos la otra parte a la que no doy asentimiento es también probable o verosímil; para Aristóteles y Santo Tomás sólo es posible de una posibilidad próxima y ordinaria. Así pues, para Aristóteles y el Aquinate la voluntad impulsa al intelecto a asentir a la parte probable y a no asentir a la única posible, aunque sea pronto y con normalidad. Los escolásticos modernos, en cambio, introducen sistemas morales (*probabilismo*, *probabiliorismo*), ya que para ellos ambas partes son verosímiles y probables, pero confunden así la opinión con la sospecha.

Probable es una proposición digna de asentimiento, que da evidencia parcial (por ejemplo, tengo reumatismo, me duele el juanete, las golondrinas vuelan bajo, no hay viento, es probable que llueva), se debe a la evidencia parcial del objeto al que asiento. Esta evidencia sólo es parcial, por lo que no requiere mi inteligencia, por lo que la voluntad debe intervenir y empujar al intelecto hacia la parte probable y no hacia la parte posible, que no es digna de asentimiento, aunque sea próxima y normalmente posible. La probabilidad me orienta a dar el asentimiento a una sola parte, pero no estoy obligado intelectualmente ya que la parte a la que asiento no es totalmente evidente.

Puede haber más de una opinión subjetiva (a Juan le gusta el helado, a Antonio le gusta la pizza) pero sólo una opinión objetiva «o llueva o no llueva», si no doy mi asentimiento y permanezco suspendido entre las dos alternativas estoy en la sospecha o en la duda, si doy mi asentimiento es porque sólo una parte es digna de asentimiento o plausible, aunque no sea totalmente evidente y es precisamente la falta de evidencia total lo que me hace temer la posibilidad inminente y normal de lo contrario.

d) *certeza*: adhesión firme sin temor a equivocarse. La evidencia

total del objeto provoca certeza o adhesión firme. En la certeza *moral* y *física* sólo hay una remota y excepcional posibilidad de lo contrario, mientras que en la certeza *metafísica* no hay posibilidad de lo contrario, ni siquiera por milagro. De ahí

1) certeza *metafísica* o *absoluta*: se funda en la naturaleza del objeto, es absolutamente cierto que un triángulo tiene tres ángulos, no existe ni siquiera la posibilidad remota y excepcional de lo contrario;

2) certeza *física*: se fundamenta en las leyes de la naturaleza, una piedra dejada en el vacío cae al suelo, tengo certeza física de ello, aunque quede una posibilidad remota y excepcional de lo contrario, por ejemplo, un milagro que suspenda la ley física de la naturaleza del movimiento de los cuerpos.

3) certeza *moral*: se basa en la forma normal en que los seres humanos actúan moralmente. Normalmente una madre ama a su hijo, estoy seguro de ello, aunque exista la posibilidad remota y excepcional de lo contrario: el monstruo de la naturaleza, la madre que mata a su hijo.

Se ve, pues, la diferencia entre sospecha y probabilidad: en la sospecha no hay juicio, se suspende el asentimiento, en la opinión se da asentimiento a la parte que es verosímil, pero no totalmente evidente, por lo que la voluntad debe empujar al intelecto a dar un asentimiento exclusivo sobre una sola parte, aunque subsista el temor fundado a la posibilidad cercana y normal de lo contrario (es posible que llueva). La certeza, en cambio, se adhiere firmemente a una parte totalmente evidente, y no hay necesidad de la intervención de la voluntad; sólo queda la posibilidad infundada por remota y extraordinaria de lo contrario, el milagro y el monstruo moral, a los que el hombre normal no presta atención para actuar.²

E. El ser

La noción de ser es el primer concepto formado por el hombre;

² Para más información sobre este tema, puede leer el Apéndice I de este volumen.

todo hombre sabe que algo existe. «Aquello que primero concibe nuestro intelecto – escribe Santo Tomás – como lo más conocido y en lo que resuelve todos los conceptos es el ser» (*primo in conceptione intellectus cadit ens*) [Lo primero que cae en la concepción del intelecto es el ser – ndt]. La noción de ser es suprema y la más universal de todas, no es divisible en género y diferencia específica, por lo que no se puede dar una definición estrecha del ser, pero a través de ella puedo explicar los demás conceptos más complejos. Por ejemplo, cuando era niño y pedía explicaciones preguntaba: «¿Qué es esto?».

La noción de ser se aplica a todas las cosas (la piedra, la pelota, el tenedor, el ciprés, el perro, el hombre, el ángel y Dios) y las informa verdaderamente. Fuera del ser sólo existe la nada, de modo que, si algo no pudiera llamarse ente o ser, entonces tal cosa no sería, no existiría o sería nada.

La analogía del ser

Esta observación fue sistematizada por Santo Tomás que la llamó analogía del ser, es decir, el ser es una realidad que se encuentra formal y verdaderamente en todas las cosas, pero de manera esencialmente diferente: Dios es, el hombre es, el perro es, la piedra es; pero su ser es específicamente distinto, Dios es el *Ser mismo subsistente*, el hombre tiene o participa el ser de Dios y está compuesto de esencia humana y del ser que es participado por Dios, sin embargo Dios y el hombre tienen una cierta semejanza relativa o analogía, por relación o relativamente al hecho de ser ambos.

La analogía es un concepto universal (apto para ser predicado de muchos sujetos individuales) en el cual hay una cierta semejanza relativa (en relación al acto de ser) y una desemejanza esencial (mayor que la semejanza) pues el ser divino es esencialmente distinto del ser humano y éste es esencialmente distinto del de un perro y así sucesivamente.

La analogía se divide en:

a) *analogía de proporcionalidad propia y metafórica*. Así:

1) *proporcionalidad propia*: semejanza en cuanto al acto de ser. Pues el ser está en Dios, en el ángel, en el hombre, en el

perro, en el árbol, en la piedra, propiamente, realmente e intrínsecamente; aunque sus esencias sean totalmente distintas. Se dice de la *proporcionalidad* (es decir, de la *relación*) porque: Dios/*ser* = Ángel/*ser* = Hombre/*ser*. Es decir, Dios, el ángel y el hombre son semejantes por relación o en proporción a un mismo término (el hecho de ser). Se dice *propia* porque el ser se realiza propiamente en todos los análogos de manera absolutamente distinta y relativamente semejante.

2) *proporcionalidad metafórica*: semejanza en cuanto al modo de actuar, por ejemplo, el modo de actuar con fuerza del león se encuentra *formalmente* en el animal y *metafóricamente* también en Jesús que es «el león de la tribu de Judá».

b) *analogía de atribución*: el concepto análogo (salud) se encuentra *formalmente* e *intrínsecamente* en el análogo principal (el hombre) y *secundariamente* o *extrínsecamente* en los análogos secundarios (el paseo conserva la salud, el filete la fortalece, pero no se puede decir que formal e intrínsecamente el filete o el paseo sean sanos).

c) *analogía mixta*: el concepto análogo de ser se encuentra propiamente en el análogo principal (Dios) y por participación en los análogos secundarios (es decir, es causado por Dios en las criaturas). Así pues, tenemos una mezcla de analogía propiamente dicha (formalmente) y analogía de atribución (virtualmente). La analogía de atribución está contenida virtualmente en la analogía propia, porque la analogía del ser es formalmente analogía propia y sólo virtualmente analogía de atribución. Es decir, Dios es el *Ser mismo subsistente* y tiene la capacidad activa o virtualidad de hacer participar a las criaturas de su ser creándolas de la nada.

Metafísica tomista del ser

El ser es la máxima perfección, la fuente de toda perfección, es el acto último que perfecciona toda esencia. Santo Tomás dice que «de todas las cosas, el ser es la más perfecta». Es el acto supremo o último de todos los actos, el acto de la forma o de la esencia. Aquí se ve claramente que Santo Tomás no es un mero comentarista de Aris-

tóteles, sino un verdadero filósofo, que, a pesar de basarse en la estructura esencial del *aristotelismo* (y en parte también del *platonismo*) tiene conceptos propios, muy distintos y a veces opuestos a los de Aristóteles, para quien, por ejemplo, la forma es el acto por excelencia, mientras que, para el Angélico, la forma es el acto primero mientras que el ser es el acto último. La de Santo Tomás es la verdadera metafísica del ser, incluso más que la de Aristóteles. El ser es el elemento más íntimo y profundo que penetra en una esencia y la hace existir. No hay nada más perfecto que el ser. Para el Angélico, la forma o esencia es acto primero en sí misma, pero es potencia relativa al ser o acto segundo.

F. Las causas

a) *la causa en sí*. Veamos:

1) concepto de causa: aquello que afecta al ser de una cosa (ej. el carpintero es la causa *eficiente* de la silla ya que le da existencia a partir de la madera).

2) *condición*: es algo necesario para la producción de un efecto, pero no afecta a su ser y no es causa (p. ej. la luz es una condición necesaria para que yo vea, pero no es la causa de que yo vea).

3) *ocasión*: no es necesaria para la producción de un efecto, ni afecta a su ser, pero el límite donde coloco una acción o un efecto (ej. la ley es ocasión y no causa del pecado, contrariamente a lo que afirma Lutero, la causa del mal moral es el libre albedrío del hombre, la ley al darme a conocer lo que es bueno y lo que es malo puede ser ocasión tanto del bien como del mal, facilitando su realización; y por eso hay que evitar las ocasiones de pecado ya que lo facilitan).

4) *principio*: la puerta es el principio de la habitación, es decir, la habitación comienza a partir de ella, pero no es la causa de ella, no le da el ser que en cambio se la da el obrero.

b) las *cuatro causas*, a saber:

1) *causa material*: aquello por lo que produzco un efecto (por ejemplo, hago una estatua de *mármol*).

2) *causa formal*: aquello por lo que el mármol se convierte en estatua.

3) *causa eficiente*: la que produce el efecto actuando (por ejemplo, el artista produce la estatua trabajando el mármol).

4) *causa final*: aquella en vista de la cual hago una cosa o produzco un efecto (por ejemplo, tallo una estatua por dinero).

La *materia* y la *forma* son causas *intrínsecas* del efecto (son la potencia y el acto, es decir, sus principios intrínsecos). La causa *eficiente* y *final* son los principios *extrínsecos* que desde fuera influyen en la producción del efecto (el artista y el dinero, influyen desde fuera en el ser de la estatua). La causa que conocemos primero y mejor de todas es la causa eficiente, es la causa primera y principal.

Además de las cuatro causas, existen otras que son más bien *concausas* de alguna de las cuatro mencionadas:

1) *causa instrumental* (maniobrada por la causa eficiente): el cincel que utiliza el artista para hacer la estatua.

2) *causa moral* (no produce el efecto directamente, sino indirectamente a través de un ejecutor eficiente): por ejemplo, un jefe que contrata a un sicario para que mate a su suegra.

3) *causa ejemplar* (la idea o causa formal extrínseca, concebida por el artista para realizar un cuadro).

G. Las diez categorías

En la realidad vemos sustancias (que son subsistentes en sí mismas) y accidentes (que no subsisten en sí mismos sino en un sujeto o sustancia).

a) la *sustancia*: deriva del *sub-stare*, estar bajo el accidente (por ejemplo, observo que el agua se calienta, luego se enfría, luego se calienta y así sucesivamente, pero bajo estas alteraciones accidentales subsiste un sujeto que las soporta, es la sustancia del agua).

b) el *accidente*: «*accidit*» o accede, es inherente a la sustancia que lo recibe (el calor o el frío son inherentes al agua que los soporta).

La contrafilosofía moderna niega la existencia de la sustancia o

su cognoscibilidad, pero la experiencia nos dice que todo lo que existe o bien existe en otro (y entonces este otro es la sustancia) o bien existe en sí mismo y entonces es él mismo la sustancia.

Hay diez categorías: una sustancia y nueve accidentes, para aprenderlos más fácilmente los escolásticos proponen una canción infantil: *arbor, sex, servos, calore, refrigerat, ustos, cras, ruri, stabo, sed tunicatus ero*:

- 1) El *árbol* es una sustancia per se subsistente.
- 2) *Seis* es la cantidad.
- 3) *Siervos* es la relación (con los amos).
- 4) *Calor* es la cualidad.
- 5) *Refrigera* es la acción.
- 6) *Abrasado* es el sufrimiento [ustus = abrasado – ndt]
- 7) *Mañana* es el tiempo [cras = mañana – ndt].
- 8) *En el campo* es el lugar.
- 9) *Estar en pie* es el sitio.
- 10) *Estar vestido* es el vestido y no el hábito.

[Regla nemotécnica en español: *Susi cantó relatos cuya acción subjuga tiempos, lugares y sitios* – ndt]

H. La belleza

La belleza es lo que se ve con agrado. El efecto de la belleza es deleitar a quien lo ve, de ahí que en la noción de la belleza concurren dos cosas: visión y complacencia o placer.

a) La *visión* es un cierto conocimiento perfecto, por el que se tiene una especie de «intuición» de la cosa, a través de la cual casi se «comprende» el objeto; designa no sólo la visión sensible, sino sobre todo la contemplación del intelecto (conocer intensamente con amor).

b) La *complacencia* o *placer* es el amor de amistad, desinteresado, del bien del otro y no el amor de concupiscencia del bien propio, o egoísta. La contemplación del objeto solo (sin posesión) nos proporciona el placer estético, que es la certeza o quietud en lo verdaderamente bello conocido. Además, se requiere un sentido especial de suavidad que sigue a la contemplación.

La visión y la complacencia son inseparables en la aprehensión de la belleza, porque sólo la contemplación tiene como objeto la verdad, mientras que sólo la complacencia tiene como objeto el bien. La belleza presupone lo verdadero, pero le añade algo: una cierta excelencia singular y esplendor de lo verdadero.

Las condiciones de la belleza

1) La *variedad* o *diversidad bien dispuesta*, sin que le falte nada de manera que forme una unidad ordenada, sin dispersión, que esté dotada de esplendor o *claritas* que es el esplendor de la forma o de la naturaleza del objeto.

2) la *integridad* para que las partes no estén inconexas, sino que se unan en una cierta unidad bien ordenada. La belleza exige que no falte nada al objeto y que éste tenga una cierta *grandeza*, tanto *dimensional* como *en intensidad*. Dice Aristóteles: «la belleza se encuentra solo en un cuerpo grande, por lo que se puede decir que los seres humanos pequeños son elegantes, pero no hermosos». La grandeza de la que habla el Filósofo es una cierta superioridad. La *grandeza dimensional* supera la mediocridad de la especie (seres humanos que superan la mediocridad de la estatura humana). La *grandeza en intensidad* es la fuerza y la actividad de los seres espirituales, que son perfectos y actúan perfectamente (por ejemplo, la intensidad de los rostros del Padre Pío, del Padre Kolbe, de Santa Gema Galgani, de Sor Teresa de Calcuta o de Santa María Goretti y la fuerza espiritual que emana de sus rostros no pueden dejar de ser impactantes).

3) La *proporción* o *armonía*: todas las partes deben estar intactas (por ejemplo, una estatua sin cabeza es fea) y debe haber una distribución simétrica y armoniosa de las diversas partes del objeto o la variedad que produzca diferentes efectos agradables (por ejemplo, una mano con cinco dedos iguales sería monstruosa). La variedad ahuyenta el aburrimiento, recrea la mente cansada y conduce a la complacencia, «el mundo es bello porque es variado» dice el proverbio. Las cosas desordenadas son feas (por ejemplo, un ensayo escrito desordenadamente, lleno de tachaduras, o una habitación desordenada, son malos espectáculos).

4) El *esplendor* o la *claridad*: es el elemento formal de la belleza, de hecho, todo ser para ser conocido debe estar en acto y es precisamente la forma o acto lo que lo hace cognoscible; para que pueda ser contemplada, la forma debe ser clara y brillante. La claridad es la casi transparencia de la forma del objeto que es particularmente fácil de conocer, sin esfuerzo. Por lo tanto, la forma o esencia de una cosa da el primer esplendor y la primera belleza: los seres tienen un grado de belleza según el lugar que ocupan en la jerarquía de las formas (por ejemplo, Dios Forma, o mejor, Acto purísimo, no compuesto de esencia y ser, es lo más bello que existe, de hecho es la *Belleza misma subsistente*, el ángel forma pura compuesta de esencia y ser es el más bello de los seres creados, el ser humano compuesto de alma y cuerpo viene después del ángel, la bestia sin alma espiritual viene después del hombre, y la planta sin alma sensible viene después del animal, por último viene el mineral que ni siquiera tiene forma vegetativa). Además, en el ser humano hay tres tipos de belleza: a) *belleza sensible*: las diferentes partes proporcionadas del cuerpo, b) *belleza intelectual*: los principios espirituales bien ordenados y luminosos (es hermoso leer a Santo Tomás), c) *belleza moral*: los actos humanos ordenados a su fin, es decir, virtuosos, dan una intensidad particular al rostro de los santos (se dice que Miguel Ángel mientras pintaba la Última Cena buscaba un modelo para pintar a San Juan y lo encontró en una iglesia, luego se ocupó con Judas y lo buscó en las tabernas más sórdidas y allí vio una cara repugnante de un «traidor», y con gran sorpresa descubrió que era el mismo joven que dos años antes había sido el modelo para San Juan y que, habiéndose entregado entonces a los vicios, se había deformado por completo incluso externamente: «Baco, tabaco y Venus reducen al hombre a cenizas» dice el proverbio).

I. El problema del mal

Muchos se preguntan ante las tragedias de la vida: si Dios infinitamente bueno es la causa del mundo, ¿por qué existe el mal? Él es opuesto al bien, pero Dios es un bien infinito y debería anular el mal de lo creado que es finito. Entonces, si Dios existe, no debería haber

mal en el mundo, sin embargo, constatamos que hay mucho mal en él, en todos los lugares y en todos los tiempos, por lo tanto, Dios no existe.

Santo Tomás responde que el mal tomado en sí mismo es la ausencia de bien, por lo tanto no está en sí mismo, sino que en términos concretos hay hombres o criaturas afectadas por males o imperfecciones o privaciones de algo que a la voluntad le gustaría servirse, por ejemplo cojear en sí mismo no está en la realidad, pero hay un hombre cojo, pues cojear es una cierta forma (defectuosa) de caminar (perfección), es algo positivo, una actividad imperfecta y sin embargo siempre existente, por lo tanto es un bien disminuido pero siempre un bien y no el *mal absoluto* que no existe porque es una privación del bien, si fuera absoluto no lo sería en absoluto, no existiría el sujeto bueno con tal ausencia de perfección que fuese el mal. En efecto, el mal puro, sin mezcla de bien, sería sin el sujeto en el cual es recibido y que lo hace subsistir, y por lo tanto se desvanecería por el hecho mismo de ser mal puro o absoluto: *si malum integrum sit, seipsum destrueret*, dice Aristóteles. El mal es la privación del bien, por lo tanto, no hay mal como tal, sino un hombre malo. El mal tomado formalmente no comporta ni ser, ni forma, ni perfección, sino sólo la ausencia del bien debido.

Hay que precisar que para que haya mal no basta cualquier ausencia de bien, de lo contrario escribe Santo Tomás «se seguiría que las cosas que no existen serían malas, y también que todo ente es malo porque carece de la perfección de otro ente: el hombre sería malo porque no tiene la velocidad de la gacela o la fuerza del león o el hambre del lobo». Por lo tanto, el mal es la ausencia de un bien *debido* al ente (por ejemplo, una piedra ciega no es un mal, mientras que en el hombre ciego hay un mal físico).

El mal se divide en mal *físico* y *moral*: el mal físico es la ausencia de acto primero o de alguna parte integrante del sujeto (por ejemplo, la falta de alma o de forma o acto primero del cuerpo, implica la muerte, que es el mayor mal físico; mientras que la falta de una mano o de un ojo son males físicos menos graves, Pero aun así son males en la medida en que falta una parte integrante del sujeto, si faltase un

accidente contingente, por ejemplo, la altura, la fuerza, la belleza, la riqueza, el ciencia suprema, no hay mal porque el sujeto en cuestión tiene su forma, todas las partes integrantes, y sólo le falta algo innecesario o contingente). El mal moral es la ausencia de una operación debida y libre, porque falta el modo debido y el orden al fin, así un acto desordenado o que confunde los medios por el fin o un acto mal hecho, es decir, hecho de prisa, sin precisión, de manera descuidada. Por ejemplo, comer solo por placer y no para recuperar fuerzas y trabajar, o usar las facultades reproductivas por el solo placer venéreo y no para la procreación a la que están ordenadas estas facultades. La semilla humana, explica Santo Tomás, está ordenada a procrear, por lo que, si se usa fuera de la procreación, se comete un acto moralmente desordenado o contranatura; hoy en día, el hedonismo ha logrado trastornar completamente la verdad sobre este tema, de modo que la castidad se hace pasar como una desviación contra la naturaleza, mientras que el vicio impuro se convierte en una virtud.

De ahí que los gnósticos se equivoquen al decir que la creación es un mal porque es limitada, en efecto, la infinitud o ilimitación de la criatura no es una perfección debida a ella, por la definición y esencia de la criatura misma. El mal físico tiene motivos para ser un castigo, porque es contrario a la voluntad en la medida en que es la falta de alguna cosa de lo cual la voluntad se sirve (un brazo), pudiendo ser infligido por orden de la Providencia como pena o castigo por una culpa (Nabucodonosor, Saul y Nietzsche que se vuelven locos a causa de su orgullo), o por el bien del universo, ya que la diversidad es necesaria para la belleza del cosmos.

En cambio, el mal moral tiene motivos para ser *culpable* (cuando la acción no es recta). La culpa es un mal más grave que la pena o castigo, porque el bien consiste formalmente en el buen uso de las cosas, es decir, en la acción buena, y ya que nosotros actuamos impulsados por la voluntad, por lo tanto, el hombre que usa bien la voluntad se llama bueno, mientras que si la usa mal, se llama malo. Pero la culpa consiste precisamente en la mala voluntad, mientras que el castigo consiste en la privación de alguna cosa (que la voluntad utilizaría). Por lo tanto, la culpa es más grave que la pena o castigo.

Además, la perfección y la armonía o belleza del universo requieren que haya todos los grados de bondad en las cosas, desde el bien indefectible (Dios) hasta el bien perecedero (las criaturas). Por lo tanto, así como la perfección del universo requiere entes corruptibles e incorruptibles, así también requiere entes indefectiblemente o defectuosamente buenos. Pero faltar al bien es un mal seguro. Por lo tanto, la perfección del universo exige que algunas cosas puedan faltar al ser y al bien, y es por esta razón que existen en el mundo entes privados del bien que les es debido.

Además, no hay que ser unilateral y ver solo a la parte perjudicada, por ejemplo, una muerte en la familia es mala para la familia, pero para el empresario de pompas fúnebres es un bien cierto (es macabro, pero es así, la vida también está hecha de cosas macabras, es inútil ocultarlo).

La corrupción y la *defectibilidad* de las criaturas (enfermedad o muerte) hacen que el universo sea variado y bello. Por tanto, Dios no quiere la corrupción en sí misma, sino que quiere directamente la belleza del universo y sólo indirectamente la corruptibilidad de las cosas. De esta forma, incluso los males individuales contribuyen a la perfección del universo, así como las sombras resaltan el brillo de los diversos colores de las pinturas. No vemos cómo los males individuales contribuyen a la perfección del mundo, porque no conocemos toda la realidad, por lo que la respuesta definitiva al problema del mal proviene de la revelación (por ejemplo, los libros de Job y Tobías).

La *causa del mal* es un agente existente y, por lo tanto, bueno («el ente y el bien son convertibles»), ahora bien, es repugnante que un agente bueno tienda al mal per se, es decir, en cuanto a su efecto directo y propio. Por tanto, el mal es un efecto accidental o no intencionado como el mal de una buena causa. El efecto malo de una buena causa eficiente es involuntario o accidental, es decir, no es querido en sí mismo, sino en razón de otra cosa.

Dios no es la causa de la culpa, que es una ofensa contra Dios mismo. Sólo accidentalmente puede Dios ser la causa del mal físico, porque Dios por sí mismo causa el orden y el bien del universo, al que sigue una corrupción o defecto de las cosas corpóreas. Así, Dios,

al producir para sí mismo la perfección del universo, causa accidental o indirectamente el mal físico o la corrupción defectuosa. Porque Dios permite el mal solo con vistas a un bien superior, especialmente la culpa que Dios permite (no quiere) por un fin superior (la *miserericordia* que perdona la culpa: Adán o San Pedro; la *justicia* que castiga la culpa: Judas).

Las calamidades naturales que afligen a los hombres (terremotos, inundaciones) están ordenadas por Dios a un bien supremo, no son el mal absoluto (que no existe) sino que bajo la guía de la Providencia divina deben conducirnos a un bien superior (pensar en el fin último, expiar los pecados, prepararnos para la muerte).

L. Los principios conocidos en sí mismos

Ya hemos visto que el primer objeto conocido por el entendimiento humano es el ser inteligible de las cosas sensibles, o mejor dicho, el hombre coaprehende el ser inteligible aprehendiendo el ente; no el ser divino, ni siquiera el ser del sujeto pensante, sino el ser de las cosas sensibles, porque la nuestra es la última de las inteligencias, y tiene por objeto propio y proporcionado el último de los inteligibles: la esencia inteligible de la cosa sensible.

Por ejemplo, el niño conoce, a través de los sentidos, la blancura y el sabor de la leche; después, con el intelecto, se forman el concepto de ser y la noción de la esencia inteligible de la leche.

Al ser inteligible, el intelecto capta primero la identidad consigo mismo y la oposición al no ser. Este es el punto de partida del realismo tomista (principio de identidad). Los principios conocidos en sí mismos son subordinados: dependen de un primer principio que afirma lo que primero conviene al ser: el ser es idéntico a sí mismo, o sea, el ser es ser (principio de identidad), primero hay la simple aprehensión del ser, luego un juicio inmediato, porque es evidente, *el ser = el ser*.

La enunciación de los primeros principios

1) *Principio de identidad*: lo que es es, lo que no es no es. Cada ente es él mismo. El sí es sí, el no es no, el bien es bien, el mal es mal

(«lo que pasa de esto viene del Maligno», dice el Evangelio, es decir, el inspirador de la «contrafilosofía» gnóstica-cabalística, que niega el principio de identidad y no contradicción es el diablo y sus supuestos: los filósofos irreales).

2) *Principio de no contradicción*: es el principio de identidad tomado negativamente. El ser no es el no-ser; el sí no es el no. «Un mismo ente no puede ser *al mismo tiempo y en la misma relación* ser lo que es, y no serlo». Todos los demás principios se fundamentan en estos dos.

3) *Principio de sustancia*: lo que es (el ente que participa en el ser) es uno e idéntico, bajo los diferentes modos de ser accidentales, transitorios y múltiples. «Todo lo que existe como sujeto de existencia o sustancia es sustancia y se distingue realmente de sus accidentes o modos de ser». Deriva del principio de identidad y no contradicción: la sustancia es sustancia y no es accidente.

4) **Principio de razón de ser**: da el porqué, la explicación de una cosa. «Todo lo que es tiene su razón de ser, es decir, su porqué o su explicación». Todo ente tiene en sí mismo o en otro la razón de ser que le conviene. Negar este principio es negar el principio de identidad, es decir, no hay explicación de por qué una cosa es lo que es, es decir, el hierro puede no ser hierro, si el hierro es hierro es porque tiene la naturaleza de hierro y no de oro y por lo tanto no puede ser oro. Esto se demuestra absurdamente: «todo lo que es, tiene su razón de ser *intrínseca* o en sí, si existe por sí mismo o es subsiste por sí mismo; en otro o *extrínseca* si no existe por sí o no es por sí mismo subsiste».

Hay que entenderlo en diferentes sentidos: a) las propiedades (accidentes necesarios, que derivan directa y necesariamente de la esencia) de una cosa tienen su razón de ser en la esencia de la cosa (por ejemplo, la educabilidad es una propiedad del hombre, fundada en la naturaleza humana, pues tiene su explicación en la esencia del hombre, es decir, ¿por qué el hombre puede ser educado? Porque es un animal racional dotado de inteligencia y voluntad); b) La existencia de un efecto tiene su razón de ser en la causa eficiente que lo produce y lo conserva en la existencia y que explica su ser y su devenir. Por ejemplo, el ser creado tiene su razón de ser en el Creador, el padre le

da el ser, pero no lo conserva en el ser, de hecho, cuando el padre muere el hijo sigue viviendo; c) los medios tienen su explicación en el fin al que están ordenados (por ejemplo, la pluma está hecha para escribir, la razón de la pluma es escribir); d) La materia es la razón de la corruptibilidad de los cuerpos, de hecho, los cuerpos se corrompen porque están extendidos, compuestos o cuantificados.

5) *Principio de causalidad eficiente*: es la aplicación del principio de razón de ser al movimiento o paso de la potencia al acto. «Todo lo que se mueve es movido por otro». Todo efecto tiene una causa antecedente. «El ente en potencia pasa al acto gracias a un ente que ya está en acto», por ejemplo, la madera se convierte en estatua gracias al escultor que existe en acto. En resumen: nada viene de la nada, sin causa no hay efecto, el efecto no supera a la causa (el mono no produce al hombre, el hombre no se convierte en Dios), lo más perfecto no viene de lo menos perfecto.

Además, para Santo Tomás, la participación de los entes en el ser es el fundamento metafísico de la causalidad trascendental o creadora.

6) *Principio de finalidad*: todo agente actúa por un fin o un bien conveniente, de otro modo de la acción de un agente no se seguiría esto en lugar de aquello, salvo por casualidad. Por ejemplo, si Fulano de Tal trabaja la madera es para hacer una estatua y lo hace para ganar dinero, si no fuera así, sólo la casualidad y no la intención del agente produciría una estatua con vistas a ganar dinero.

7) *Principio de inducción*: la misma causa en las mismas circunstancias produce necesariamente el mismo efecto, por ejemplo, suelto una piedra que tengo en la mano, necesariamente cae hacia el suelo.

8) *Principio de participación*: participación significa tener parte de algo de alguien, o dar parte de algo a alguien, aquí debe entenderse *pasivamente*, recibir algo de alguien, es decir, poseer parcialmente lo que los demás tienen enteramente. Participar en el ser no significa, por tanto, tomar parte del ser – de hecho, el ser es absolutamente simple e indivisible –, sino poseer de modo limitado e imperfecto esa perfección que en el *Ser mismo subsistente* se encuentra totalmente, plenamente, perfectamente, infinitamente. La participación tiene lugar

entre el ente y el ser, el participante es el *ente*, el participado el *ser*. El principio de participación pone de relieve tanto la semejanza entre causa y efecto, ya que el efecto posee la misma perfección que la causa, como la diferencia, ya que el efecto posee sólo una parte de la perfección de la causa. Por lo tanto, todos los seres que nos rodean no son el Ser mismo por esencia, sino entes por participación, que participan de la perfección infinita del ser divino, *tienen* el ser no *son* el ser, son entes cuya esencia es distinta del ser que se les es dado o participado; mientras que Aquel que es, existe por su propia esencia, en Él la esencia y la existencia, o mejor dicho, el ser, coinciden y no recibe el ser de nadie, sino que es su propio ser por esencia.

Esto también se aplica a la bondad, sólo Dios es la *Bondad misma subsistente*, nosotros tenemos algo de bondad o la participamos de Dios, mientras que la maldad proviene de nosotros, siendo un defecto de la bondad. Incluso la criatura buena agota su bondad, por ejemplo, una madre que tiene que cuidar a su hijo en una larga enfermedad después de varios años se agota, es humana, y agota la parte de bondad que tenía. Si alguien se harta de nosotros y nos trata mal, es normal, no debemos hacer de ello una tragedia como hacen los falsos idealistas.

9) *Principio de razón práctica o moral (sindéresis)*: hay que hacer el bien y evitar el mal. Deriva del principio de finalidad, el intelecto y la voluntad deben ordenarse a lo verdadero y a lo bueno, es decir, al objeto que les conviene; este principio se fundamenta en la noción de bien y mal al igual que el principio de identidad y no contradicción se fundamenta en la noción de ser y no ser. El hombre debe querer el bien, al que sus nobles facultades están ordenadas por la Causa Primera, de lo contrario el intelecto estaría ordenado al error, y la voluntad al mal, lo que repugna al sentido común.

Parte V - Teología racional

Las cinco vías

Santo Tomás demuestra la existencia de Dios a partir de cinco hechos contingentes constantes (el devenir, la causalidad segunda, lo posible, los grados de perfección, el finalismo del mundo natural). Cada vía consta de cuatro partes: 1) se examina un hecho dado; 2) se evidencia su contingencia; 3) se demuestra que la existencia real y actual de un hecho contingente no puede ser el resultado de una serie infinita de entes contingentes; 4) se concluye diciendo que la única explicación válida de lo contingente-finito es Dios: el *Ser necesario*.

La primera vía

Es la más obvia, porque el movimiento o devenir del que parte es un hecho accesible a los sentidos o constatable. El silogismo es el siguiente: los sentidos constatan que en este mundo algunas cosas devienen, es decir, se mueven pasando de potencia a acto. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro, pero en esto no se puede proceder hasta el infinito. Por tanto, hay que llegar a un primer principio de movimiento o devenir que no sea movido por otro (un primer *Motor inmóvil* o *Acto puro*) y que mueva a todos los demás, y este es Dios.

Todo «lo que es movido es movido por otro» *aristotélicamente* se fundamenta en la cosmología, y *tomísticamente* en la metafísica del ser, que estudia el devenir como paso de la potencia al acto («todo ente en potencia es reducido a acto por un agente ya en acto»). La potencia es realmente distinta del acto, lo que es movido es potencia y lo que mueve es acto. Pero nada puede ser, al mismo tiempo y bajo la misma

relación, potencia y acto. Por lo tanto, para llegar a la causa que explica exhaustivamente el movimiento o el devenir, es necesario remontarse a un Acto puro (sin potencia alguna y por lo tanto inmóvil) que sea principio del movimiento o del devenir constatado, y sea Motor quieto e inmóvil (ya que privado de potencia no puede devenir; en efecto «un ente en acto no deviene por el mismo ente en acto», por ejemplo, una estatua de Julio César no deviene de esta misma estatua que ya existe, sino de la madera que está en potencia para recibir la forma o acto de estatua).

Algunos científicos positivistas, interpretando falsamente la primera vía desde un punto de vista de la *cosmología aristotélica*, que en algunos puntos sería según ellos anticuada, niegan su valor; pero yerran puesto que el Angélico la fundamenta en la metafísica del ser: el devenir o paso de la potencia al acto es pura contingencia que no se explica a sí misma (y, por tanto, debe remontarse al Acto puro de toda potencia o al Motor inmóvil), contingencia que ningún físico puede y sabe negar, puesto que no es asunto suyo, sino del metafísico. «A cada cual su oficio», dice el proverbio».

La serie infinita

Es necesario explicar que no sirve de nada proceder al infinito, pues una serie infinita de entes contingentes subordinados no se explica a sí misma, sino que debe remontarse a un Ente necesario que sea la causa primera de la serie infinita de entes contingentes. La cuestión es si la serie infinita de entes subordinados es la explicación, el porqué, la razón de ser del último ente contingente del que partimos.

Si la falta de explicación de un efecto (no puedo coger una fruta) es una cuestión de *cantidad*, bastará con aumentar la cantidad: por ejemplo, si no puedo coger una fruta porque es demasiado alta para mí, tendré que recurrir a una escalera que «aumente mi estatura». Pero si la falta de explicación de un efecto (mi existencia) se debe a la *naturaleza* de una cosa (soy un ente contingente-compuesto de esencia y ser por participación), entonces aumentar la cantidad no resuelve nada. Por ejemplo, el pincel por sí solo no es la explicación del cuadro, ampliarlo o poner una serie infinita de pinceles no resuelve el

problema de la existencia del cuadro, es necesario poner al principio del pincel un artista que con su pensamiento y su trabajo mueva el pincel y represente su idea haciendo o dando existencia a un cuadro.

El efecto final (por ejemplo, yo como hombre creado y finito) no tiene su explicación en una serie de hombres todos contingentes y finitos (padre-abuelo-tatarabuelo), de hecho, tal serie carece de explicación; ¿quién le ha dado la existencia, estando compuesta de entes contingentes y compuestos de esencia y ser?

Entonces hay que remontarse a otro ser, de cualidad distinta, es decir, no contingente sino necesario, no compuesto sino subsistente por sí mismo, fuera de la serie de entes contingentes y compuestos, que tiene en sí mismo – *de sí mismo y no de otro* – la razón de su ser, es decir, que sea ser por esencia y no por participación de otro.

Del mismo modo que una serie infinita de vagones no explica su movimiento sin una locomotora, una serie infinita de tuberías de plomo no explica el flujo del agua sin una fuente. En efecto, incluso si colocamos la fuente o la locomotora, es precisamente una serie infinita de tuberías de agua, de vagones, lo que dificulta el flujo de agua y el movimiento del convoy, pues el agua tardará una cantidad infinita de tiempo en llegar a una persona sedienta y una cantidad infinita de tiempo para que el movimiento de la locomotora llegue al último vagón.

De aquí concluyo que lo que no tiene su razón de ser en sí mismo la tiene en otro, distinto de él y de naturaleza distinta y opuesta, por ejemplo, el hombre no tiene su razón de ser en sí mismo, luego la tiene en otro distinto del hombre esencialmente y de naturaleza distinta y opuesta, es decir, no compuesto – como el hombre – de esencia y ser, sino que sea el Ser por esencia, es decir, Dios.

Todo esto se aplica de un modo especial a las *causas subordinadas*, es decir, aquellas de las que cada una (tubo) por su propia virtud y sin la influencia de una causa anterior (fuente del agua) no tiene la más mínima participación de causalidad y no produce el más mínimo efecto (el fluir del agua) sino que lo produce todo y sólo dependiendo de la causa precedente (fuente). Es decir, existe la causa principal y no subordinada (la fuente de agua o la locomotora), el efecto (el fluir

del agua y el movimiento del convoy de vagones) y la causa subordinada a la causa principal (las tuberías que conectan, subordinadamente, la fuente con el grifo de la fuente; los vagones que conectan, subordinadamente, la locomotora a la marcha del convoy de vagones), tuberías y vagones son causas intermedias, subordinadas a la causa principal, sin la causa principal no hay efecto (las tuberías sin fuente no explican el flujo de agua hasta la fuente).

Es bueno recordar especialmente la cuarta vía en la que Dios es llamado causa del ser, es decir, Creador de todos los entes (*Deus est causa esse omnibus entibus*), es la vía enraizada y fundamentada en la participación y la consiguiente causalidad trascendental antiinmanentista.

Los modos del ser

Santo Tomás no es sólo el autor de las cinco vías, es un filósofo original en metafísica y no un mero comentarista de Aristóteles, leído cristianamente, con algunos toques de platonismo. El Angelicus es el creador de una nueva metafísica basada en el fuerte concepto del ser como actualidad de todo acto y forma de todas las formas. Santo Tomás más allá de las cinco vías se fundamenta en su metafísica del ser y llega a conocer la existencia y algunos atributos de la esencia de Dios como Ser mismo subsistente (*Aquel que es*). El Aquinate llega al Ser mismo subsistente partiendo de los entes transitorios y contingentes.

Todos los entes finitos son tales porque no son el ser, sino que participan o tienen una parte de ser. El ser no coincide y no pertenece a la esencia de los entes finitos, por lo que estos no son el ser, sino que lo reciben, es decir, su ser es causado o participado. Pero este ser sólo puede ser causado en última instancia por Aquel que es ser por esencia al que llamamos Dios.

Las manifestaciones de la contingencia del ser de los entes finitos son esencialmente dos:

a) *la composición de esencia y ser*: el ser no está incluido en la noción o esencia de ningún ente finito o creado. Ahora bien, esencia y ser en el ente forman un todo único: el ente es una sustancia que tiene ser y esencia. Están unidos entre sí como potencia (esencia) y acto (ser).

Pero como la composición resulta de elementos distintos, ellos necesitan un agente que los una entre sí, pues los distintos no están unidos. Mientras que todo compuesto tiene el ser en la medida en que los distintos elementos que lo componen están unidos por alguien. De ahí que sea necesario que todo compuesto dependa de un agente superior que es el Ser mismo por esencia, esto es, Dios.

b) *la participación*: los entes no son el ser por esencia sino por participación, es decir, son sustancias que tienen el ser y no son el ser, sino que lo reciben de Aquel que es el Ser por esencia o Dios.

La sexta vía del sentido común accesible a todos

Al padre Reginald Garrigou-Lagrange le gustaba resumir las vías tomistas en una exposición basada en el sentido común fácilmente accesible a todos, yo lo resumiré así: el principio en el que se funda tal prueba es una verdad evidente para todos: *lo más no procede de lo menos, es decir, lo más perfecto no puede producirse a partir de lo menos perfecto, en resumen, lo que es superior no puede explicarse por lo que es inferior*. Por ejemplo, la estatua no puede explicarse sólo por la arcilla, la causa material presupone un artista, es decir, la causa eficiente que tiene una causa final (ganancia) y una idea de cómo representarla (causa formal extrínseca o ejemplar) y por tanto la representa en acto (causa formal intrínseca). La estatua no puede producirse a partir del barro, ya que esta mayor perfección carecería de causa y llegaría a existir sin explicación alguna. Ahora bien, sin una causa, de la nada no sale nada.

El principio de esta prueba general o «sexta vía para los simples» resume los principios sobre los que descansan las cinco vías, esto es: *hay más en el movimiento que en la inercia de la materia*. Por lo tanto, el movimiento no puede explicarse únicamente por la materia. La materia es potencia, el movimiento es paso de la potencia al acto, ahora bien, nadie da lo que no tiene, por lo tanto, la sola materia no explica y no produce el movimiento ni el paso al acto. Por lo tanto, se necesita un motor que no sea movido por nadie y que mueva a todos los demás, a saber, Dios.

Si queremos profundizar este principio, debemos observar que sin motor no hay movimiento, y hacer un simple razonamiento: es un

hecho constatado que hay un movimiento incesante y universal en el mundo (los ríos, los mares, el calor del sol, la luz, la oscuridad, la vida animal). Ahora bien, el movimiento es algo más que la inercia de la materia (por ejemplo, una bola de billar no corre por sí sola y cuando se golpea y se pone en movimiento al cabo de un rato se detiene). Por tanto, no hay movimiento sin motor. Ahora bien, un movimiento perpetuo y universal requiere un motor perpetuo y universal capaz de mantenerlo en el ser que se llama Dios.

Entonces hay que elegir:

1) *o Dios o el absurdo*: lo más perfecto procede de lo menos o de la nada, nada y nadie dan el ser.

2) *o Dios o la contradicción*: lo contingente es necesario, el círculo es cuadrado. Pero entonces también es cierto lo contrario, que lo contingente no es necesario, así que hay que hacer como Cratylus, que ya no hablaba.

3) *o Dios o Luciferismo*: es el Yo el que da existencia al mundo, «seréis como dioses», el Yo busca autodivinizarse prometeicamente o titánicamente.

Si no queremos ser absurdos, contradecirnos, actuar como Lucifer, Prometeo o los Titanes, debemos admitir que existe un primer Motor inmóvil o Causa incausada. El *evolucionismo absoluto* es filosóficamente absurdo: quiere explicar la inteligencia con la materia que es inferior a ella, que lo no necesario sea a la vez necesario, lo cual es absolutamente repugnante como la cuadratura del círculo.

Un mundo sin Dios es un absurdo, una contradicción flagrante (como la circulación de la sangre sin el corazón, o una mesa que se ha hecho a sí misma de la nada o de la madera sin un carpintero) y por eso el mundo actual, que vive prácticamente sin Dios, se encuentra llevando una existencia absurda, contradictoria, aberrante, que conduce a la nada, a la muerte, a la destrucción o al suicidio.

Nos toca elegir: los obstáculos actuales al encuentro con Dios son el materialismo, el hedonismo, el pansexualismo, el sincretismo, las modas orientalistas, el escepticismo, el pensamiento débil o mejor aún imbécil, el sentimentalismo, el buenismo, el liberalismo libertario. Contra estos ídolos falsos y diabólicos, el joven debe esforzarse por

adorar al único Dios verdadero.

Las otras cuatro vías de Santo Tomás pueden leerse fácilmente en la *Suma Teológica*. En el Apéndice II de este volumen se puede encontrar un sencillo esquema que introduce y explica las pruebas de la existencia de Dios y otros temas relacionados.

Parte VI - Ética general

A. Definición

Aquí hemos llegado al final del camino en la búsqueda de la verdad. Hemos resuelto juntos el problema del conocimiento y hemos constatado la capacidad humana de conocer el objeto real y de llegar con certeza a la conformidad con la realidad que es la verdad. Por tanto, la verdad no sólo existe, sino que es realmente conocida, con certeza, por la recta razón humana.

Hemos estudiado y tratado de comprender la naturaleza íntima del mundo material en el que vivimos: sabemos que todo cuerpo está compuesto de materia y forma, que existe movimiento en el mundo, es decir, el paso de la potencialidad de la materia a la actualidad de la forma. Hay ciertos accidentes inherentes al mundo: el lugar, el tiempo, el espacio, y hemos captado su naturaleza desde un punto de vista filosófico.

Además, hay vida en este mundo, la vegetal (las plantas), la animal (las bestias) y la racional (el ser humano), que está compuesto de cuerpo o materia y de alma racional, espiritual e incorruptible o forma per se subsistente, la cual está dotada de intelecto para conocer la verdad y voluntad para hacer el bien, el hombre es libre de hacer o no hacer esto o aquello; y nuestra libertad sólo se realiza verdaderamente en la elección del Bien real.

El hombre tiene sentidos externos e internos que conocen la realidad sensible a través de imágenes psicológicas o representacionales de los objetos físicos. El intelecto conoce los objetos mediante representaciones psicológicas de los mismos; son los conceptos universales que existen en nuestro intelecto y que captan la realidad que es individual mediante la abstracción de la idea a partir de la imagen sensible y la expresan con los nombres.

Hemos visto los diversos grados de conocimiento de la realidad, desde la duda y la sospecha en las que todo juicio está suspendido y no hay un conocimiento real de la verdad, hasta la opinión en la que hay una probabilidad de la verdad de nuestro juicio que es verosímil y respetable, incluso si no elimina todo temor al error, debido a la falta parcial de evidencia del objeto contingente sobre el que debemos pronunciarnos, para llegar después a la certeza en la que desaparece todo temor al error y el asentimiento al juicio es firme: se tiene la certeza de haber captado la verdad a causa de sus pruebas.

Después de afrontar el problema del ser, que es el objeto de nuestro entendimiento, la distinción entre potencia y acto/esencia y ser, el concepto de causa, sustancia y accidentes, los principios evidentes en los que se funda la validez de nuestro razonamiento, todos los cuales derivan del principio de identidad y no contradicción (cada ser es idéntico a sí mismo y diferente de otro), después de haber tratado de resolver, tartamudeando, el problema del mal con la razón natural que en este caso para tener una respuesta plena y satisfactoria pide la ayuda de la Revelación, hemos visto lo que es bello y lo que no lo es, hemos llegado por lo tanto a la cúspide de la filosofía del ser y partiendo de los entes finitos, transitorios y contingentes hemos remontado, con un razonamiento, a su causa incausada, que es el *Ser mismo por esencia* o Dios.

El hombre tiene relaciones con el mundo corpóreo en cuanto tiene un cuerpo, pero también con el mundo ultraterreno porque tiene un alma racional y espiritual que lo pone en contacto con Dios, consigo mismo y con los demás hombres, por ser un *animal social*. Pues bien, estas relaciones consigo mismo regulan su acción individual que es estudiada por la *ética general*; mientras que sus relaciones con los demás o su vida en sociedad es estudiada por la *ética social* o *política*.

B. El fin del hombre

Actuar significa tender a un fin, nadie actúa en vano, sin un propósito o un objeto, todo ente tiende a perfeccionarse, a alcanzar una cierta plenitud que le dé satisfacción y felicidad. El fin al que

tiende el hombre es el conocimiento de la verdad y el amor al bien, que sólo se encuentran en grado supremo en Dios, Ser verdadero y bueno por esencia.

Todas las demás cosas fuera de Dios, al ser finitas y transitorias, no pueden ser el fin del hombre que tiende naturalmente al infinito, a la plenitud, a la eternidad, y aunque puedan proporcionarle placeres fugaces e ilusorios, debido a su naturaleza finita y contingente, no pueden satisfacer plenamente las aspiraciones de su alma espiritual. El hombre tiende al fin actuando consciente y libremente, ya que está dotado de inteligencia y voluntad, mediante actos humanos (que surgen del conocimiento y del libre albedrío) y que son morales si se ordenan al fin último e inmorales si son desordenados. Las pasiones desordenadas pueden obstaculizar la moralidad de los actos humanos y hacer que se desvíen de su fin último, de ahí la importancia de una voluntad fuerte y bien educada que sepa ser dueña de sus propios actos y enderezar sus pasiones al bien (por ejemplo, estudiar filosofía con pasión). La regla de la moralidad o bondad de los actos humanos es su conformidad con la naturaleza humana, su objeto y su fin, por lo tanto, esta regla no es subjetiva (moralidad autónoma) sino objetiva. El hombre también siente el deber de hacer el bien y apartarse del mal, es la *obligación moral*, su fundamento está por encima y fuera del hombre, es una autoridad trascendente que es la única que puede obligarnos moralmente y es Dios quien, habiéndonos creado inteligentes y libres, quiere que actuemos según la naturaleza, adhiriéndonos a la verdad y al bien, huyendo del error y del mal, y así la persona podrá alcanzar su fin y felicidad sin fin, pero si actúa contra su naturaleza adhiriéndose al error y haciendo el mal, no alcanzará su fin y será infeliz para siempre.

C. Moralidad social

El hombre, por su naturaleza, no puede vivir aislado, sino que debe estar en sociedad con otros hombres. La sociedad es la unión estable de varias familias que tienden a un fin común: el bienestar temporal que ayuda a la vida virtuosa, teniendo derechos y deberes

recíprocos. De ello se deduce necesariamente que debe haber una autoridad (de uno, de unos pocos o de una multitud) que coordine y conduzca a la comunidad hacia su fin.

La sociedad perfecta es de orden natural: el Estado; y de orden sobrenatural: la Iglesia. La familia es una sociedad imperfecta que no tiene en sí misma todos los medios para asegurar el bien común temporal de sus súbditos y, por lo tanto, tiende a formar una sociedad más grande, el Estado. Las relaciones entre el Estado y la Iglesia son análogas a las que existen entre la materia y la forma (potencia y acto; esencia y ser), es decir, la Iglesia, al ser de orden espiritual, es comparable a la forma que perfecciona y determina la materia, por lo que el Estado debe estar sujeto a la Iglesia como el cuerpo (materia) al alma (forma).

Las formas de gobierno son tres:

1) la *monarquía* (gobierno de una sola persona) que puede degenerar en tiranía, es la mejor forma de gobierno considerada en sí misma, pero dada la corrupción humana puede corromperse fácilmente y convertirse en tiranía que es la peor forma de mala autoridad; por esta razón, Santo Tomás opta, en lo que concierne a los hombres, por una forma de monarquía templada por la aristocracia y la *politia* (o gobierno de muchos).

2) La *aristocracia*: el gobierno de los virtuosos o sabios, que puede degenerar en oligarquía cuando no gobierna para el bien común sino para el suyo propio.

3) Finalmente viene la *politia* o *timocracia* [deriva de las palabras griegas τιμή, timé, «honor»; y κρατία, kratía, «gobierno» - ndt] o gobierno de la mayoría (en el que todos los buenos ciudadanos pueden ser elegidos y todos los buenos ciudadanos pueden elegir) que degenera en democracia, si la mayoría gobierna solo para sí misma en detrimento de los virtuosos. Recientemente, la terminología ha cambiado y la forma legítima de gobierno de la multitud es la *democracia* (clásica cuando reconoce que el poder viene de Dios) y su corrupción es la *demagogia*.

Es lícito resistir a la tiranía bajo ciertas condiciones. El Estado

nacional se está volviendo insuficiente para resolver los problemas de la vida humana que trascienden las fronteras nacionales gracias a la facilidad y rapidez de las comunicaciones, por lo que las naciones tienden a formar una *sociedad internacional* que pueda resolver las disputas que surjan entre las naciones y ayudarlas a proporcionar el bienestar común a sus súbditos; este problema ya fue abordado en el siglo XVI por un teólogo dominico español llamado Francisco de Vitoria.

Contra-historia Filosófica

**Desde la antigüedad pagana
hasta hoy**

Parte I – La antigüedad pagana

Esta parte tiene como objetivo ayudar al estudiante zarandeado por la historia de la filosofía entre diversas opiniones, errores, contradicciones, que pueden hacerle perder el bien de su intelecto, como les sucede a aquellos que siguen la «contrafilosofía» moderna y posmoderna (es decir, la vieja gnosis cabalística, desempolvada y renovada).

Aquí presento los sistemas de los «filósofos» (o sofistas) más conocidos desde la antigüedad (siglo VI a.C. hasta el umbral del presente), con la intención de refutar sus errores (crítica filosófica), de exponer la verdadera solución de los problemas que han surgido durante la historia del pensamiento filosófico o «contrafilosófico», de ayudar al estudiante a tener un espíritu crítico-filosófico, es decir, discernir lo verdadero de lo falso tal como se ha mostrado y concretado a lo largo de la historia de la humanidad.

El mal que padece el mundo hoy es ante todo un mal teórico o especulativo: el error escéptico y relativista del que se deriva la corrupción de las costumbres y de las acciones humanas (se vive como se piensa y se muere como se vive), es decir, el amoralismo y la inmoralidad. Pero el problema de hoy es que los jóvenes ya no saben distinguir lo verdadero de lo falso y, por lo tanto, lo bueno de lo malo, a partir de la reforma escolar historicista-hegeliana de Giovanni Gentile (1926) que hizo obligatorio el estudio de la historia de la filosofía, sin crítica teórica del pensamiento de los diversos «filósofos», confundiendo las ideas de los pobres jóvenes que se vieron obligados a soportar todas las tonterías de tantos sofistas que se contradicen entre

sí y que llevan al joven a no entender ya nada y a convertirse en esceptico en teoría, relativista en la práctica.

La tarea del libro es proporcionar a los jóvenes, a sus padres, a los maestros de recta razón (*rara avis*) y a todas las personas interesadas una herramienta didáctica o una ayuda para poder estudiar los diversos sistemas, discernir los verdaderos de los falsos y actuar en consecuencia: *bonum faciendum, malum vitandum* [haciendo el bien, evitando el mal – ndt].

Espero y deseo que estos contenidos puedan entrar muchas familias y en la mente de muchos jóvenes para que así puedan convertirse en lo que deben ser: animales racionales dotados de inteligencia (para conocer la verdad y combatir el error) y de voluntad (para amar el bien y evitar el mal): *hacer el bien y evitar el mal*, eso es todo el hombre

De lo contrario, caemos en el absurdo teórico y en la inmoralidad práctica que destruye lo que hace que un sujeto sea una persona – es decir, la inteligencia ordenada a la verdad y la voluntad al bien –, con las consecuencias desastrosas que vemos ante nuestros ojos todos los días: suicidios juveniles, alcoholismo, drogas, parricidios y matricidios.

Los presocráticos

Fisiólogos y pitagóricos

La escuela jónica de Mileto (siglo VI a. C.)

El pensamiento filosófico occidental nació en el siglo VI a.C. en Mileto (una colonia jónica); la filosofía occidental se desarrolló de manera autónoma, sin derivar en sentido estricto de la filosofía oriental, sin embargo, no se pueden negar los contactos e influencias de Oriente (especialmente de Egipto) en el pensamiento griego. Antes del siglo VI a.C. no existía una especulación racional o filosófica, sino más bien una mitología poética y tradicional de derivación religiosa. Sólo en el siglo VI – gracias también a los contactos con los pueblos

vecinos orientales (fenicios, asirobabilónicos, egipcios) – la mente humana ya no se contentará con mitos y tratará de dar una respuesta racional y no *mitológico-tradicional-poética* a los grandes problemas que todo hombre se plantea. He aquí, como nace la filosofía

El primer problema que plantearon los primeros filósofos fue el cosmológico, es decir, el del mundo, ¿cuándo comenzó? ¿De qué manera? Sobre todo, ¿de qué está hecho? Como vemos, la escuela jónica se basa sobre todo en la causa material, es decir, en el elemento primordial del cosmos. **Tales** (c. 625 a.C. – c. 545 a.C.): responde que el elemento constitutivo primordial del mundo es el agua, colocando así a la materia en el lugar de las entidades divinas mitológicas propias de la religión pagana de Grecia. **Anaxímenes** (c. 586 a.C. – 528 a.C.): dice que es el aire, ya que es algo simple y enrarecido. **Anaximandro** (c. 610 a.C. – c. 546 a.C.): introduce el concepto de ley física aplicada a la materia y del *ápeiron* (indeterminado). La materia finita y determinada por sí sola no puede constituir toda la realidad, por lo tanto, se necesita algo indefinido (no infinito) e indeterminado, que es el *ápeiron*. Anaximandro fue el primer evolucionista en la historia de la filosofía occidental, según él la naturaleza del mundo está sometida a continuas transformaciones de un estado indeterminado a estados más determinados. De la materia primordial indeterminada en perpetuo movimiento se habrían desarrollado: la tierra, el aire, el fuego, el agua y de ella los peces, de los peces los demás animales hasta el hombre.

Aristóteles los llama *fisiólogos* porque se detienen en la *physis* o naturaleza material y sensible (física) y no la trascienden a través de la metafísica. Platón también los criticó afirmando que se detenían en la *primera navegación* (mundo sensible), sin acceder a la *segunda navegación* (que nos lleva al mundo suprasensible).

Pitágoras (c. 570 a. C. – c. 495 a. C.)

Fundó su escuela filosófica en una colonia griega del sur de Italia, en Crotona (actual Calabria). Su filosofía se basa en las matemáticas, o más bien en la razón o proporción cuantitativa o numérica. En el universo vemos fenómenos regulares que se pueden reducir a

una ley física, ahora bien, la ley física es una relación numérica, por lo que el elemento primordial del mundo es el número. Pitágoras exageró al darle al número un valor místico basado en el simbolismo numérico (algo similar a la Cábala judía espuria).

Sin embargo, Pitágoras da un paso adelante en comparación con los fisiólogos que se detenían en la materia o en la física natural (*primer grado de abstracción*), aunque en movimiento, él se basa en el número, inmaterial e inteligible (*segundo grado de abstracción*) que es algo análogo a la causa formal. Pero no alcanza el *tercer grado de abstracción*: el ser que será estudiado por Aristóteles y puesto de relieve por Santo Tomás. Además, Pitágoras habla del alma, pero la concibe como la *armonía del cuerpo*, es decir, algo semejante a la armonía de un instrumento musical. Pero cuando el instrumento (el cuerpo) se rompe, la armonía (el alma) también se rompe o termina. Por tanto, el alma es mortal.

Pero Pitágoras también habla de *metempsychosis* (transmigración de las almas de un cuerpo a otro), lo que significa que existe una cierta inmortalidad del alma. ¿Cómo se pueden conciliar las dos teorías? «Hay que pensar que los pitagóricos creían en dos especies de almas: una psíquica, material y mortal; la otra inmortal o *alma demoníaca* que al abandonar el cuerpo transmigra en otro. Dios para Pitágoras era el *anima mundi* inmanente al mundo» (L. Geymonat).

Parménides y Heráclito

Parménides de Elea (510 a.C.-450 a.C.)

Es el filósofo del ser, pero su concepto del ser sigue siendo imperfecto, de hecho, excluye la pluralidad o diversidad de los entes y las mutaciones sustanciales de las cosas. El ser es uno o único e inmutable, por lo que no hay muchos entes distintos entre sí y tampoco hay mutación de tales entes: de hecho, para que hubiera más entes tendrían que diversificarse, pero ¿cómo? Ni a través del ser en el que coinciden, ni a través del no-ser que – para Parménides – no existe.

En cuanto a las mutaciones sustanciales (paso de una sustancia

a otra, por ejemplo, vino/vinagre, hombre/ceniza) Parménides niega el concepto de devenir, ya que el ser es, por tanto, no deviene, el no-ser no existe, de la nada no viene nada. De ahí la univocidad e inmovilidad del ser o panteísmo monista [monismo: posturas filosóficas que sostienen que el universo está constituido por una única sustancia (arjé), causa o sustancia primaria - ndt]. Pero la experiencia nos hace constatar que existen múltiples entes distintos entre sí (por ejemplo, caballo, perro, hombre, piedra, ciprés) y que cambian sustancialmente (por ejemplo, se convierten en polvo y proceden de una semilla). Ahora bien, contra el hecho establecido no vale el argumento teórico, es decir, si un principio filosófico contradice la experiencia y lo que constatan los sentidos, el principio es falso, dada la veracidad de nuestras facultades cognitivas (*contra factum non valet argumentum*).

Heráclito de Éfeso (535 a.C.-475 a.C.)

No renuncia al devenir constituido y experimentado (el hecho). Al contrario, lo afirma de manera exagerada (todo exceso es un defecto) y niega el principio de identidad (lo que el intelecto humano capta en primer lugar es el ser, que es idéntico a sí mismo y distinto del no-ser). Según Heráclito todo muta, por lo tanto nada es, niega el ser para afirmar el devenir. Pero Heráclito considera parcialmente el devenir (como Parménides consideraba incompletamente el ser), de hecho se basa sólo en el aspecto *negativo* del devenir (el ser ya no es lo que era, por ejemplo, el caballo es ceniza y *ya no es* caballo) mientras que descuida completamente el aspecto positivo: la mutación es el paso de un ser sustancial a otro ser sustancial (por ejemplo, del ser canino o humano al polvo, *corruptio unius generatio alterius* [la corrupción de uno es la generación de otro -ndt], «nada se crea, nada se destruye, todo se transforma»). Heráclito desprecia la razón para afirmar el valor de la experiencia (sensismo), desprecia también el hecho para afirmar el valor de la intelección (realismo exagerado o racionalismo-intuicionismo), de hecho, el hombre es un compuesto de alma y cuerpo y conoce intelectualmente, por abstracción de ideas a partir de imágenes sensibles, la quiddidad inteligible de la cosa sensible (*nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*).

La solución la dará Aristóteles con el concepto de potencia, que concilia el ser y el devenir. Pues la potencia es la capacidad de recibir y es algo comparado con la nada o el no-ser, mientras que todavía no es el ser en acto perfecto. Así pues, de la nada no procede – humanamente hablando – nada (*ex nihilo nihil fit*), del acto no procede el acto mismo (*ex ente non fit ens quia jam est ens* [del ente no se hace un ente porque ya es ente – ndt]), sino que de la potencia procede el acto (*ex ente in potentia fit ens actu quia jam non est ens actu; ergo ipsum fieri est possibile* [de un ente en potencia se hace un ente en acto, porque ya no es ente en acto; por tanto, hacerse a sí mismo es posible – ndt]), por ejemplo de la madera (potencia para recibir la forma o acto de una estatua o mesa) procede la estatua, por la acción de un agente o causa eficiente ya en acto (el artesano que trabaja la madera y produce la forma de una estatua, *ens in potentia non reducitur ad actum nisi per ens jam actu* [un ente en potencia no se reduce a acto sino por un ente ya en acto – ndt]).

Parménides formuló mal el principio de identidad: el ser es, el no-ser *no existe*. Aristóteles le corrigió: el ser es el ser, el no-ser es *no ser*. De la nada, humanamente hablando, no sale nada; del acto perfecto no sale el mismo acto perfecto (por ejemplo, de la silla acabada no sale la misma silla acabada que ya existe); pero de la potencia (madera) sale el acto (silla), por lo que el devenir es posible. Aristóteles también corregirá a Heráclito definiendo el devenir como el paso del *ser* potencial al *ser* actual (de la madera a la estatua). Así pues, no sólo hay devenir sino también ser en potencia y en acto, sólo el pasar o devenir, sin un sujeto (ser) o punto de partida y un punto de llegada no existe, por ejemplo, si no hay madera, nada puede llegar a ser estatua, sólo el devenir sin sustrato o ser no existe y no llega a ser, *agere sequitur esse* [el obrar sigue al ser – ndt].

Los sofistas

La escuela sofista se caracteriza por un *escepticismo* teórico y práctico, según el cual no se puede llegar a una solución del problema

filosófico ni de la verdad. Más que filósofos, los sofistas eran «abogados» o retóricos, es decir, hábiles en la bella (falsa) argumentación en apoyo de una tesis y de la tesis contraria, ambas verosímiles y discutibles, pero no verdaderas y ciertas, contradiciéndose para alcanzar su objetivo, que era esencialmente el lucro.

Protágoras de Abdera (490 a.C.-411 a.C.)

Según él, el hombre es *la medida de todas las cosas* (*subjetivismo* y *relativismo* absoluto), es decir, lo que el hombre cree verdadero es verdadero, no hay conformidad con la realidad por parte del hombre, sino que, por el contrario, es la realidad la que debe conformarse a los gustos humanos.

Además, no existe un conocimiento universal y objetivo, es decir, la verdad (*alétheia*), sino sólo un conocimiento subjetivo, relativo y particular, es decir, la opinión (*doxa*). La sofística se basa en la primacía del sujeto que conoce, el relativismo y el escepticismo; el objeto conocido está subordinado al sujeto que conoce. De ahí que sea la antesala de la filosofía moderna que comienza con Descartes (+1650) y termina con Hegel (+1831), para ser superada y demolida por la filosofía postmoderna desde después de Hegel (Nietzsche) hasta nuestros días (Freud) y es exactamente lo contrario de la filosofía realista o del sentido común, que se basa en la conformidad del sujeto que conoce a la realidad objetiva. En la sofística se da primacía al problema gnoseológico (conocer) y no al metafísico (ser), como será el caso desde Descartes, que – como vemos – no inventó nada nuevo, sino que en Holanda en la escuela de los cabalistas sacó errores tan antiguos como el mundo o el diablo (J. Meinvielle).

Los sofistas exaltan al hombre, lo adoran o idolatran, como «creador de verdades y costumbres».

Gorgias de Lentini (c. 483 a.C. - 375 a.C.)

Su contrafilosofía se reduce a un trinomio

1) nada existe: por tanto, tampoco Gorgias que, por tanto, no tiene derecho a afirmar nada: *agere sequitur esse, modus agendi sequitur modum existendi* [el obrar sigue al ser, el modo de obrar sigue al modo de

existir – ndt].

2) aunque algo exista, es incognoscible: pero Gorgias afirma la incognoscibilidad intelectual de la cosa que tal vez exista, mediante su conocer intelectual, que tal vez no existe y si existe es incapaz de conocer y sin embargo afirma; mientras que (si fuera coherente) tendría que callar, *por la contradicción que no lo permite* (Dante).

3) incluso si algo es cognoscible es incomunicable: pero Gorgias lo comunica de todos modos, a pesar de la incomunicabilidad y la coherencia.

Los grandes filósofos de la civilización griega: Sócrates, Platón y Aristóteles

Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.)

Sócrates reaccionó contra la sofística y su espíritu escéptico y disoluto. Superó el escepticismo con la doctrina del *concepto*, el conocimiento sensible es subjetivamente dependiente del cuerpo, particular e individual, pero no engaña al hombre; sin embargo, no se puede detener en el conocimiento puramente sensible, el hombre también tiene conceptos o ideas intelectuales que son universales, objetivas, abstractas de la materia sensible. Para Sócrates, el concepto es un conocimiento abstracto (a partir de imágenes sensibles) y universal (un concepto referible a muchos sujetos), que, sin embargo, no se adapta a la realidad singular, sensible, porque concepto e imagen son esencialmente distintos; el concepto, sin embargo, da a conocer la esencia inteligible de la cosa o realidad sensible. Toda la importancia de Sócrates radica en este descubrimiento del concepto intelectual y en su crítica al *sensismo escéptico*, relativista y subjetivista de la sofística, ya que los sentidos representan la realidad individuada. Distingue entre la idea inmaterial y universal, que capta la esencia de las cosas, y el conocimiento sensorial o sensación, que está ligado subjetivamente a la materia y sólo conoce realmente lo individual y lo particular, sin penetrar en su apariencia o «corteza», para captar la esencia que no es proporcional al sentido.

Sin embargo, para Sócrates, el conocimiento sensorial sólo puede darnos *opiniones* y no certezas, mientras que, para Aristóteles y Santo Tomás, también nos da certezas físicas y singulares. Sólo el concepto o intelecto – para Sócrates – proporciona la certeza o ciencia de lo universal. Por eso Sócrates devalúa demasiado el conocimiento sensorial y no ve la conexión entre sentido e intelecto (*nihil est in intellectu quo prius non fuerit in sensu*), pero aporta la noción de concepto, que será perfeccionada por Aristóteles y Santo Tomás, y nos enseña que el hombre es tal porque tiene el intelecto y el conocimiento objetivo y universal a través de los conceptos.

La verdad para Sócrates se encuentra en el concepto; en realidad – como mostraría Aristóteles – se encuentra en el juicio, siendo el concepto la *simple aprehensión de la esencia* inteligible de una cosa sensible, sin nada que afirmar o negar sobre ella, mientras que la verdad, consistente en la *adecuación entre intelecto y realidad*, presupone una afirmación o una negación, es decir, un juicio que une dos conceptos negando o afirmando. El método socrático consta de dos partes

1) *negativa o crítica*: en la que se someten a examen las diversas opiniones y se costea su falacia. En él predomina la ironía, ya que las opiniones criticadas por Sócrates eran las de los sofistas, que se ven inducidos a contradecirse por las humildes y elementales preguntas de Sócrates, que les obligan a engañar, a tartamudear y, por tanto, a callar. Sócrates dice que aún no conoce toda la verdad, pero que la está buscando (hay que aclarar que cuando Sócrates dice que «sabe que no sabe», no está profesando escepticismo o agnosticismo, sino que afirma que el conocimiento humano llega poco a poco a la verdad, pero de forma limitada e imperfecta).

2) *positiva o constructiva*: en la que la respuesta verdadera se elabora mediante la *mayéutica* (el arte de hacer surgir o dar a luz la verdad de la mente de los interlocutores), que lleva al interlocutor a enunciar lentamente la verdad. Así, tamizando y criticando las opiniones de los sofistas (*pars destruens*), Sócrates alcanza poco a poco la verdad (*pars construens*), limitada a las capacidades finitas del intelecto del hombre (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* [todo lo que se recibe, se

recibe según la capacidad del receptor - ndt], por ejemplo, si el hombre es finito y limitado, no puede recibir nada infinito e ilimitado como tal, sino que sólo puede recibir una parte o participar de ello finita y limitadamente).

Los demás problemas abordados por Sócrates son principalmente morales, es decir, Sócrates nos ayuda a comprender cómo debemos actuar y comportarnos para ser verdaderos hombres. Lo hace partiendo del *fin último* del hombre como tal, es decir, un sujeto inteligente y racional que se ordena a la verdad que da la felicidad. El conocimiento es una virtud – para Sócrates – por tanto a través de la virtud (especulativa y no operativa) por la que se llega a ser feliz, pero Sócrates tiene un concepto incompleto de virtud – mientras que para Aristóteles es un buen hábito operativo –, para él la virtud es algo *puramente intelectual*, es un acto del intelecto y no de la voluntad, de hecho según Sócrates *la voluntad sigue siempre al intelecto*, por lo tanto quien hace el mal lo hace por ignorancia y no por malicia; mientras que la experiencia nos atestigua que *video meliora proboque sed deteriora sequor* [veo lo mejor, y lo apruebo, pero sigo lo peor - ndt], el intelecto sabe que matar es malo pero la mala voluntad le lleva a pronunciar un juicio final práctico: para mí aquí y ahora matar a esta persona es bueno (mal aparente, real).

Sócrates inaugura la edad de oro de la filosofía griega que será continuada por Platón y perfeccionada por Aristóteles, *el maestro de los que saben* (Dante) o «el Filósofo» por excelencia.

Platón (428 a.C. – 347 a.C.)

Discípulo de Sócrates, su pensamiento consta de tres momentos:

1) *influencia socrática*: Platón estudia el problema moral o de la acción humana, especialmente en tres diálogos: *Critón*, (deber) *Protágoras* (virtud), *Eutifrón* (santidad).

2) *elaboración de la doctrina de las ideas*: es el núcleo de su pensamiento, desarrollado en polémica directa contra los sofistas en varios diálogos *Gorgias* (retórica), *Menón* (ciencia y opinión), *Fedón* (inmortalidad), *Convite* (amor), *República* (Estado y justicia). Este periodo es

predominantemente lógico-metafísico.

3) *atenuación y desarrollo de la doctrina de las ideas*: el mundo sensible es una ocasión para recordar el hiperurano y las ideas puras.

Según Platón, los filósofos «naturalistas» que le precedieron sólo utilizaron el conocimiento sensible y se detuvieron en la naturaleza (*primera navegación*). Mientras que él quiere usar el razonamiento, para llegar a lo suprasensible (*segunda navegación*) que es el mundo de las ideas. Aristóteles (perfeccionando a Platón), llegará a la «sustancia» y Santo Tomás, superando a Aristóteles, al ser, el acto último de toda esencia.

Filosofía especulativa

Platón toma prestado de Sócrates el problema del concepto intelectual realmente distinto y dissociado de la sensación, pero se le plantea inmediatamente el problema del valor de los conceptos universales, es decir, si pueden reproducir fielmente la realidad, aunque no sea idéntica, o si la falsean completamente; en efecto, ¿cómo puede un concepto universal y abstracto representar la *res* individual y concreta? Platón responde, como Sócrates, que el concepto es distinto de la sensación y no es una adecuación a la realidad individual, sino que da a conocer lo universal.

La verdad, que será expuesta por Aristóteles, es que hay una distinción esencial entre el conocimiento intelectual y el sensible, pero «nada entra en el entendimiento si antes no ha pasado por los sentidos», de los cuales el intelecto agente abstrae el concepto universal, que reproduce psicológicamente la esencia inteligible de la realidad sensible, la cual *en el ser* es singular e individuante, pero *en el conocer* es universal y abstracta.

Sócrates y Platón no comprendieron que, si hay heterogeneidad entre la sensación y el concepto, también hay subordinación de uno al otro y el conocimiento intelectual y universal se sirve del conocimiento sensible y particular, mientras que para ellos los sentidos *no dan ciencia* y el verdadero conocimiento cierto y científico es sólo el del concepto universal; por tanto, el concepto no es adecuado a la cosa singular que es conocida sólo por los sentidos.

Sin embargo, continúa Platón, es necesario dar al concepto un significado objetivo y real, es decir, debe haber una realidad objetiva que corresponda al concepto. Ahora bien, como no es una realidad sensible, debe ser inteligible, de lo contrario, el concepto es un *mero nombre* al que no corresponde ninguna realidad, y por lo tanto el conocimiento intelectual no nos permite aprender nada real. La solución de Platón es la del *realismo exagerado*, de hecho, hipostasia [considera algo abstracto como una realidad – ndt] el concepto y lo convierte en un ente real (mientras que es un ente de la razón con fundamento en la realidad); el hombre en general existiría realmente, mientras que Marco, Antonio son sombras del concepto del hombre que es la verdadera realidad. Platón, para evitar el defecto del sensacionismo, cae en el exceso del *idealismo objetivo* (idea universal = realidad) o del realismo exagerado (la realidad real es la idea y no el concreto individuo sensible).

Existe un mundo hecho de realidades inteligibles, el *hiperuranio*. Platón va más allá de Sócrates, para quien el concepto universal es un instrumento de cierto conocimiento y sólo tiene un valor gnoseológico o cognoscitivo, mientras que la idea platónica tiene un valor principalmente ontológico y real. Las ideas son los entes perfectos que habitan el mundo verdadero (*hiperuranio*), mientras que las cosas sensibles que vemos a nuestro alrededor en este mundo son una sombra de la verdadera realidad que es la idea. Las ideas son eternas e inmutables, jerárquicamente constituidas, en cuya cima está la idea del bien, que es el Bien supremo o Dios.

El mundo de las ideas devalúa y amenaza el mundo sensible en el que el hombre vive, para obviar este inconveniente (*3ª fase del pensamiento platónico*), Platón sostiene que también en el mundo sensible hay ideas, en cierto modo, y por lo tanto también es *una cierta realidad*, aunque imperfecta, que *participa* en el mundo de las ideas; el mundo sensible participa de las ideas que son los arquetipos o modelos según los cuales se hacen las cosas sensibles (Platón esboza aquí el concepto de *participación* que será desarrollado por Santo Tomás en su metafísica del ser); o afirma que las cosas sensibles imitan a las ideas o son una sombra de ellas.

Platón, habiendo partido del dualismo socrático gnoseológico de concepto y sensación, lo exageró convirtiéndolo en un dualismo ontológico y cosmológico (mundo sensible e hiperuranio; alma y cuerpo) sin poder componer la unidad de los dos, lo que hará Aristóteles y perfeccionará Santo Tomás. Platón llama al mundo sensible: indeterminado, indefinido, casi un no-ser, pero no llega al concepto de potencia. Según Platón hay un demiurgo (semidiós) que ordena y forja el cosmos sensible mirando e imitando el hiperuranio. La consecuencia gnoseológica es que la sensación tiene por objeto el mundo sensible de las sombras, que sólo da opinión (*doxa*) o probabilidad, no certeza ni ciencia (*episteme*); mientras que el mundo suprasensible es inmutable, la realidad perfecta, fuente de verdad (*alétheia*). De ahí la depreciación de los sentidos, la desvalorización del conocimiento vulgar y el *ascetismo exasperado* mediante el cual el hombre debe liberarse del mundo de las apariencias y de las sombras, de la materia que es mala en sí misma, para recogerse en el mundo de la verdad y del espíritu.

Puesto que las ideas – según Platón – no nos llegan de los sentidos, si el hombre las tiene, significa que, al no vivir ahora en el mundo del hiperuranio, vivió allí en el pasado y que, al descender al mundo sensible, trajo consigo *ideas innatas* en estado latente (*innatismo*). El alma racional que es el hombre mismo (el cuerpo es la tumba del alma: *soma sema*) vivía en el hiperuranio, luego para expiar un pecado cometido fue aprisionada en el cuerpo que, siendo materia, es sombra, nube, oscuridad que oscurece las ideas innatas que el alma siempre lleva consigo, pero solo en estado latente a causa del cuerpo; la función de los sentidos es precisamente hacer que las ideas innatas en el alma pasen del estado latente al estado actual y explícito, las cosas sensibles nos hacen recordar ideas, esta es su única función positiva.

Platón, al devaluar el conocimiento sensorial, devalúa la materia, el mundo, el cuerpo. Aristóteles lo corrigió enseñando que el hombre es sinónimo de alma y cuerpo, no es un espíritu puro, y sabe intelectualmente a partir de la observación sensible. La teoría de Aris-

tóteles no es más que la observación del hecho, comprobado y experimentado, de la realidad del mundo, de los sentidos, del cuerpo como instrumento del alma; y erigido como un sistema filosófico científico, si bien es evidente que la teoría de Platón está construida en un escriptorio y no es el resultado de la observación de los hechos, nadie ha reparado en un mundo de ideas puras que son la verdadera realidad, por lo que nadie se ha dado cuenta de que el cuerpo con los sentidos es un obstáculo total para el conocimiento intelectual y que sólo el alma es hombre como si el hombre fuera un ángel. Son teorías fascinantes, poéticas, pero están en el aire, no corresponden a la realidad. Aristóteles parte de la observación de la realidad y da una interpretación filosófica de la misma que explica su esencia y no la deforma como hizo Platón.

Filosofía práctica o moral

Platón afirma que el fin (o la felicidad) del hombre consiste en la posesión de la realidad plena o del mundo hiperurático. La felicidad significa contemplar (conocer con amor) las ideas puras; sin embargo, Platón retoma el tema querido por Sócrates según el cual la virtud es conocimiento, de modo que los que hacen el mal lo hacen por ignorancia y no por mala voluntad. Este es el *hiperintelectualismo* socrático-platónico, al que se opone el *intelectualismo moderado* de Aristóteles y Santo Tomás, según el cual el intelecto en sí mismo es más noble que la voluntad, pero en lo que se refiere al conocimiento o amor de Dios, la voluntad supera al intelecto, así como en la obtención del acto moralmente libre la voluntad es una causa eficiente, ontológicamente superior a la causa formal que es el intelecto; por eso, especialmente para Santo Tomás, el intelecto debe ir acompañado de una voluntad fuerte y buena, en la búsqueda de la verdad y del bien.

El ascetismo platónico es, por lo tanto, exagerado y exasperado (además de peligroso: «el que quiere ser un ángel puede terminar siendo una bestia») porque desprecia totalmente la materia, el cuerpo, los sentidos, que existen y son buenos entitativamente (*ens et bonum convertuntur*), por lo que – para Platón – convertirse en dueño de sí mismo no significa educar el cuerpo y las pasiones para obedecer al

alma, como el alma, debe estar sujeta a Dios (Santo Tomás), sino separarse totalmente del cuerpo, de los sentidos, de este mundo y actuar como un ángel tal como proponen las falsas religiones orientales de molde gnóstico y dualista. Santo Tomás nos enseñará a remontar a Dios a partir de sus efectos: este mundo y las criaturas, sirviéndonos de ellas y no sirviéndolas, es decir, Dios es el fin último y las criaturas son medios útiles para llegar a Él, siempre que no estén excesivamente apegadas a ellas, es decir, tomándolas como si fuesen el fin; si las usamos tanto en cuanto nos ayudan a alcanzar el fin, ni más ni menos, son un excelente medio de ascenso a Dios, si nos detenemos en ellas – con apego desordenado – nos impiden ascender a Dios y nos hacen esclavos de ellas.

La concepción política de Platón es el absolutismo comunista del Estado que anula la personalidad humana, mientras que para Santo Tomás la persona es parte del Estado y, por lo tanto, es inferior a él, pero el Estado no debe anularla, por el contrario, debe ayudarla a lograr su fin – a través de leyes justas – y debe intervenir solo donde la persona no se basta a sí misma. Debe dejarla libre en todas aquellas cosas en las que la persona es capaz de actuar y cumplir con su deber (educación de los hijos, vida matrimonial, propiedad privada, libre comercio), sin desviaciones significativas que justifiquen por sí solas la intervención del Estado.

La tradición oral de Platón

Según la escuela de Tübingen (Hegel Kramer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, 1993) el pensamiento de Platón no coincide con sus escritos o diálogos (como sostenía F. D. Schleiermacher), sino que hay una *primacía de la tradición oral* de Platón sobre sus escritos o diálogos. De hecho, existe una conspicua tradición oral de la filosofía de Platón, recogida por sus discípulos, incluido Aristóteles, que escribían en secreto o tomaban notas de lo que Platón les enseñaba oralmente. Todos los textos relativos a la tradición indirecta han sido recogidos y traducidos por Giovanni Reale en los tres apéndices que completan el volumen de Kramer antes mencionado. Giovanni Reale, una de las máximas autoridades mundiales en el pensamiento griego antiguo, ha retomado, profundizado y sistematizado la

teoría de Kramer (cf. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, 1996).

Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.)

a) *Lógica formal*. ¿Cómo procede el intelecto para formular un razonamiento correcto? Aristóteles responde que el razonamiento humano consta de tres elementos: 1) *simple aprehensión*: formar la idea intelectual de la esencia inteligible de la cosa sensible, por ejemplo, hombre = animal racional, sin afirmar ni negar nada; 2) *juicio*: unir dos ideas o separarlas afirmando o negando el predicado del sujeto, por ejemplo, el cielo está despejado; el cielo no está despejado; 3) *razonamiento* o *silogismo*: sacar una conclusión de dos juicios anteriores unidos entre sí por un término común, por ejemplo, el *hombre* es inmortal. Ahora Antonio es un *hombre*. Así que Antonio es inmortal. (Las Obras Lógicas de Aristóteles son: el *Organon*: Analítica y Categorías).

Además – según Aristóteles – hay algunos juicios muy simples, muy fáciles, evidentes, que no pueden ser ignorados por aquellos que no tienen prejuicios y no quieren negar también la evidencia, ellos son los *principios primeros* en los que se basa todo nuestro conocimiento y que debe confirmar todo silogismo. Son el principio de identidad y no contradicción: el ser = el ser; el no ser = el no ser; el no ser no es el ser. No son demostrables porque son evidentes, porque *se muestran, pero no se demuestran*, de hecho, se demuestra o aclara lo que es oscuro, pero ellos son muy claros e infalibles (por ejemplo, el todo es mayor que la parte). Más allá del silogismo o deducción de una conclusión particular a partir de dos premisas universales, Aristóteles habla de *inducción* que consiste en sacar una conclusión universal a partir de una enumeración suficiente (no total, de lo contrario tendríamos una tautología) de hechos singulares experimentados (por ejemplo, una cierta cantidad de agua hierve al 100% en Milán, Londres, Nueva York, Moscú, luego el agua hierve a 100 °C, incluso si Popper lo niega, el agua sigue hirviendo a 100 °C). La certeza del silogismo es *absoluta*, mientras que la inductiva es sólo *física*.

b) *Lógica material*. Estudia si nuestros conceptos-juicios y razo-

namientos formalmente correctos corresponden material y objetivamente a la realidad, es decir, si son verdaderos o falsos. La lógica material aristotélica se opone formalmente a cualquier tipo de escepticismo que dude o incluso niegue que nuestras facultades cognitivas puedan llegar a la verdad. Lo opuesto al escepticismo se llama *dogmatismo* y deriva del *dogma* griego que significa decisión intelectual, es decir, *la verdad inteligible es alcanzable por el acto intelectual* (juicio y razonamiento, por ejemplo, Antonio es inmortal) y la verdad sensible por la sensación (por ejemplo, veo este ciprés verde y digo: este ciprés aquí es verde).

c) *Metafísica*. Aristóteles refuta el dualismo exagerado de Platón (*mibi carus est Platón sed magis cara veritas*) [Platón me es querido, pero más querida me es la verdad – ndt]. El concepto universal expresa la esencia de la cosa que *en el ser* es particular pero *en el conocer* es universal y abstracto, por ejemplo, el concepto universal (hombre) expresa la esencia (animal racional) de Antonio que es particular o individualizada en Antonio (*Antoneitas*) pero es universalizada (*Humanitas*) por mi intelecto a través de la abstracción a partir del dato sensible, ahora bien, si lo universal (el hombre), como dice Platón, está completamente desligado de lo sensible e individual (Antonio), se sustrae de la cosa sensible toda realidad (Antonio es una sombra, no es real). Ahora bien, la experiencia me dice que Antonio, Marcos, Juan son seres reales, mientras que el concepto universal del *hombre* es un ente lógico o de razón (que existe en mi intelecto gracias a la abstracción), pero tiene un fundamento en la realidad, o sea, los entes concretos, sensibles y singulares de los que el intelecto agente ha abstraído psicológicamente la idea del hombre, dejando de lado las notas individualizadoras de los hombres diversos e individuales. De modo que lo universal expresa la realidad no de manera idéntica (ya que el concepto universal es distinto de la realidad singular), sino que es una semejanza de ella la que la representa (la hace psicológicamente presente en el intelecto) y no la deforma.

La metafísica de Aristóteles mira (y luego va más allá) el mundo sensible, la naturaleza de las cosas que es la realidad, es decir, la *re concreta*, sensible, individual, este hombre o el individuo. Por lo tanto,

la metafísica de Aristóteles es un análisis de la *res individual* y estudia la *res sensible* para hacerla inteligible, es decir, no la describe ni la imagina, sino que a través de la abstracción extrae un concepto o *idea inteligible* a partir de la cosa sensible, que expresa la esencia de la cosa o género y la diferencia específica, por ejemplo, hombre = animal + racional. No hay aquí un hombre en general o abstracto, sino este hombre que es sensible y puede ser conocido por los sentidos (yo lo veo o lo toco) y luego por el intelecto que forma una idea universal de él y se abstrae de las notas individuales, pero que lo representa o lo hace psicológicamente presente en el intelecto, ya que el concepto tiene un fundamento en la realidad singular, de la cual el intelecto agente la ha abstraído y universalizado. La actitud de Aristóteles es *realista moderada* (estudia la realidad y penetra en su esencia inteligible y principios intrínsecos para dar una explicación), mientras que Platón estudia la idea pura fuera de la realidad (actitud idealista o *realismo exagerado*).

También desde un punto de vista físico o cosmológico, Aristóteles concibe al hombre como sinónimo de materia (cuerpo) y forma (alma), el hombre es una sustancia completa, que consta de dos co-principios sustanciales, que tomados por separado no forman al hombre en su totalidad, sino sólo juntos. Para Platón, el hombre es el alma que está prisionera del cuerpo, el cual es su *tumba*, su unión es sólo accidental y no sustancial como lo es para Aristóteles

1) *Sustancia y accidentes*, es decir, las *diez Categorías*: la sustancia es lo que existe en sí mismo y no es inherente a otro sujeto, por ejemplo, el árbol. Los accidentes son inherentes a la sustancia (por ejemplo, la calidad, la cantidad, la acción, la pasión, la relación, el tiempo, el lugar, el sitio, el hábito o vestido). Toda realidad es una sustancia perfeccionada por algunos accidentes, por ejemplo, el árbol es uno, pesa una tonelada (cantidad), es linfoide o seco (calidad), crece o perece (acción y pasión), es plantado y podado por el agricultor y genera un retoño (relación), existe ahora o existió hace cien años o dentro de diez años (tiempo), en Roma (lugar), se mantiene erguido (sitio) y está cubierto de hiedra (vestido).

2) *Materia y forma*: la multiplicación o individuación de la forma

o especie es debida a un principio pasivo capaz de recibir una perfección y de limitarla e individualizarla, ella es la materia (*forma limitatur et individuatur per materiam*). Por lo tanto, la forma es un principio activo, determinante y perfeccionador, la materia es un principio pasivo indeterminado y perfectible. La doctrina según la cual la sustancia o cuerpo natural está compuesto de materia y forma se llama *hilemorfismo* (*hile* = materia; *morfé* = forma). Por ejemplo: el material de mármol recibe la forma de una estatua o esfera. En este caso se trata de *materia segunda*, indeterminada sólo en relación con una *forma accidental* (esférica o de estatua); pero necesitamos profundizar en la investigación y preguntarnos cuál es la *forma sustancial* y la *materia prima* de la sustancia marmórea o cuerpo natural (materia segunda): la forma sustancial es aquella que da el *ser primo* y hace que el mármol sea mármol (forma sustancial marmórea) la materia prima es puro poder sin ningún acto, por lo que no es todavía ninguna sustancia o cuerpo físico, pero puede convertirse en esto o aquello o aquello otro dependiendo de la forma sustancial que reciba, por ejemplo, materia prima más forma sustancial aurea = oro en general o materia segunda, esta materia segunda tiene el *esse simpliciter* o absoluto pero le falta la forma accidental que la hace convertirse en esta pieza de oro (o de mármol) aquí, dándole tal *esse*.

La *mutación sustancial* (paso de una sustancia antigua a una nueva) no puede explicarse sin el concepto de materia prima, que es el sujeto o el puente que permanece bajo las mutaciones de las formas sustanciales, por ejemplo, el vino que se convierte en vinagre se explica por medio de una materia prima que es pura capacidad o potencia pasiva para recibir cualquier forma sustancial, que actúa como sujeto o puente para el paso o transformación de la forma sustancial del vino a la del vinagre, el vino comienza a evaporarse y a volverse ácido (alteración accidental o mutación) y luego pierde gradualmente por completo la forma sustancial del vino que es reemplazada por la del vinagre (*corruptio unius, generatio alterius*), todo esto sucede en un sujeto o puente (permanente) de paso de una forma a otra. Si no existiera tal puente o sujeto permanente, habría una sustitución de una forma por otra y no habría cambio de forma o *trans-«forma»ción*.

3) *Acto y potencia*: la potencia es el elemento determinable, el acto el determinante. Todo devenir es un paso de la potencia en cuanto potencia al acto. El acto perfecto proviene por la potencia o capacidad de recibir la perfección. Si se rechaza el concepto de potencia, no se puede explicar el devenir, como un paso o desarrollo, sino que o bien se niega (Parménides) o se absolutiza como evolución continua y creadora (Heráclito). Para explicar el devenir Aristóteles más allá del concepto de potencia/acto, análogo al de materia/forma, introduce el de la *privación* como carencia de una perfección debida (por ejemplo, el ciego está desprovisto de la vista), la madera que se está convirtiendo en estatua está desprovista del acto perfecto de estatua, sólo tiene el acto imperfecto, es decir, tiende a la estatua en acto perfecto; pero ¿cómo? ¿por sí mismo? No, aquí está la necesidad de una causa eficiente o agente en acto, que haga pasar el ente en potencia al acto (*ens in potentia non reducitur ad actum nisi per ens actu. Omne quod movetur ab alio movetur*) [un ente en potencia no es reducido al acto sino por un ente en acto. Todo lo que se mueve es movido por otro – ndt], la madera la transforma en estatua trabajándola y extrayendo la forma de la estatua por la potencialidad de la madera, sin embargo la estatua que está materialmente hecha de madera siempre tiende a un acto perfecto ulterior, ya sea por descomposición intrínseca, convirtiéndose en serrín; ya sea por transformación extrínseca: el artista hace de ella una silla; en ambos casos se trata de mutaciones sustanciales, es decir, del paso de una sustancia (estatua de madera) a otra (serrín o silla de madera).

Aristóteles considerando el movimiento incesante y perpetuo en el mundo (el sol que ha estado saliendo y poniéndose durante miles de años en Atenas, Esparta, Roma, Alejandría, todos los días puntualmente. Así como la luna, el movimiento de los ríos, de los mares, de los que nacen y mueren: hombres, animal, flores) se remonta a una *Causa primera del movimiento universal y perpetuo*, que hace pasar por todas partes, continua y perpetuamente la potencia al acto, tal movimiento no puede ser un hombre que no es universal y perpetuo. Por ejemplo, Aristóteles está solo en Atenas en un momento determinado, y nació y murió, pero antes y después de él hubo y habrá en todas partes un

movimiento universal y perpetuo incesante, que requiere un agente o Causa primera universal y perpetua, una Causa incausada y causante, Motor inmóvil pero que mueve todas las cosas, no compuesta de materia o potencialidad (de lo contrario, estaría sujeta a movimiento y a causalidad) que es, por tanto, un *Acto puro* (no mezclado de ningún potencia, sino sólo y únicamente Acto).

Pero el *Dios aristotélico* no es creador, ni providencia (ya que pensar y cuidar las cosas sensibles contaminaría la pureza del puro conocimiento divino, poniendo en Dios una «potencialidad» de cuidar las cosas sensibles que sería actuada por las cosas conocidas; por lo tanto Dios debe estar alejado, absolutamente separado del mundo, encerrado en sí mismo, pensamiento de sí mismo, es decir, *pensamiento del Pensamiento*), de hecho para Aristóteles la materia es coeterna con Él, no causada por Él; aunque sujeta a Él, permanecemos en el concepto del *demiurgo* ordenador de Platón, con algunos pasos adelante, pero la concepción perfecta de Dios sólo la dará filosóficamente Santo Tomás de Aquino.

4) *Las cuatro causas*: Aristóteles ya había hablado de causas materiales (*id ex quo aliquid fit*, aquello con lo que se hace alguna cosa, por ejemplo, la madera con la que se hace la estatua) y formales (*id quo aliquid fit*, aquello que constituye alguna cosa o aquello a través del cual se hace alguna cosa, por ejemplo la forma de la estatua «aplicada» a la madera da la estatua de madera), ha añadido la causa eficiente (*id a quo aliquid producitur*, aquello de lo cual alguna cosa es producida, por ejemplo el artista que hace la estatua extrayendo la forma de la estatua de la madera), para explicar el devenir, y completa la noción de causalidad con el *fin* (*id cuius gratia aliquid fit*, aquello en vista de lo cual se hace algo, p. ej. la ganancia en vista de la cual el artista hace la estatua), de hecho, Dios no mueve sólo como causa agente o eficiente física (que hace pasar físicamente de la potencia al acto) sino también moralmente, como fin que atrae, siendo deseado, hacia sí.

d) *Psicología racional o metafísica*.

1) *La vida*: el Estagirita distingue lo viviente de lo no viviente, este último es un agregado de partes integrantes, y no se mueve por movimiento inmanente (que perfecciona y permanece en el sujeto);

no tiene un principio intrínseco de actividad vital (*vita est in motu immanente*) [la vida está en el movimiento inmanente – ndt], sólo es capaz de ser movido por otro de forma transitiva, es decir, tal movimiento sale fuera del sujeto y produce una operación. El ser vivo se mueve, es decir, tiene el principio de actividad en sí mismo y actúa desde sí mismo, el principio de actividad inmanente o vital se llama alma (*acto primero de un cuerpo orgánico o vivo*), el movimiento inmanente, vegetativo, tiene tres *funciones vegetativas* que son: comer, crecer y reproducirse (prolongándose en la especie), estas funciones las encontramos en todo ser vivo; el ser vivo sensorial tiene dos *funciones sensitivas*: el conocimiento y el apetito sensitivos, que se encuentran en los cinco sentidos externos y en los tres sentidos internos (imaginación, memoria y previsión o estimación), se realizan a través de los órganos corporales y captan los objetos materiales; en cambio, el viviente intelectual tiene dos *funciones racionales*: intelecto y voluntad. Las ideas humanas son universales, pero representan cosas sensibles y singulares, en cuanto captan la esencia que se encuentra en las cosas como individualizadas y en nuestro intelecto como universalizadas y abstractas a partir de los sentidos, es decir, en realidad la esencia, gracias a la materia, es individualizada, es decir, es concreta y singular (p. ej. yo tengo la esencia individual de Antonio, humanidad individualizada por el cuerpo de Antonio = *Antoneidad*); en el intelecto gracias a la abstracción, la esencia de Antonio es desindividualizada, es decir, tiene una forma abstracta y universal (hombre en general = animal racional).

2) El *conocimiento intelectual*: la abstracción se produce gracias al intelecto, el cual es uno solo, pero tiene dos fases o funciones: la primera activa (intelecto agente, que ilumina la imagen sensible y abstrae de ella un concepto universal, *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*) la segunda es pasiva (la esencia abstracta es impresa en el intelecto posible) y después activa (producción de un verbo mental o especie expresada de parte del intelecto posible).

3) La *inmortalidad del alma*: con respecto a la inmortalidad del alma, las cosas son complicadas, ya que se ha discutido si la inmortalidad pertenece: 1) sólo al *intelecto agente*, que no forma parte del alma

individual, sino que es único para todos, mientras que el alma de cada hombre es mortal (Alejandro de Afrodisia, s. III d.C.); II) *tanto al intelecto agente como al intelecto pasivo*, que son inmortales pero no forman parte del alma del hombre individual (Averroes, s. XII d.C.; Sigieri de Brabante, s. XIII d.C.); III) al *nous* (espíritu): forma parte del alma individual (intelecto agente y pasivo) y al ser inmortal confiere inmortalidad a toda el alma (Temistio, s. IV, y Santo Tomás que lo perfeccionó s. XIII).

e) *Filosofía moral*. Para Aristóteles, la felicidad es el bien de cada ser (y no el bien en general como para Platón). Ahora bien, el bien de cada hombre es su perfección (*id cui nihil deest*) [aquello a lo que nada le falta – ndt], es decir, la realización completa de sus propias capacidades y potencialidades. De ahí que todo ente racional tienda a una deliciosa perfección, estando caracterizadas por dos nobles facultades: el intelecto y la voluntad. La virtud es una vida conforme a la razón y a la voluntad, es decir, querer racionalmente. Las virtudes son de dos tipos:

1) *Virtudes dianoéticas o especulativas*: conciernen al intelecto y a la intelección, se subdividen en: I) *ciencia especulativa*: conocer para saber; II) *ciencia práctica o arte*: conocer para hacer.

b) *Virtudes morales o éticas*: regulan la voluntad y el apetito sensorial (irascible y concupiscible), son muchas, pero se fundamentan en cuatro virtudes básicas o cardinales (semejantes a los goznes sobre los que descansa la puerta): prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Aristóteles definió bien la virtud como un buen hábito operativo, o el hábito de actuar y querer racionalmente, a diferencia de Sócrates y Platón para quienes la voluntad no jugaba ningún papel en la virtud. Sin embargo, Aristóteles también adolece de la herencia pagana respecto a las virtudes cuando enseña que son privilegio de unos pocos, ya que la perfección también incluye el desarrollo de las dotes físicas y sensoriales: belleza, fuerza, robustez, salud, que dependen del destino y no de las propias capacidades. Así, para Aristóteles existen dos categorías de hombres: los *hombres perfectos*, destinados a la perfección y a la felicidad; los *esclavos*, destinados a ninguna de las dos cosas. Para Santo Tomás, en cambio, la virtud consiste en vivir y querer racional

y moralmente, por lo que todos pueden, pero la mayoría no lo hace y vive viciosa o bestialmente.

Política

El hombre es por naturaleza (causa eficiente) un *animal social* o *sociable*, nace en una familia y tiende a formar una sociedad perfecta la *polis*, que es la unión de varias familias (causa material), que se unen con vistas al bien común temporal (causa final), asumiendo deberes y asegurando derechos mediante un «pacto» (causa formal).

La sociedad no sólo tiene una función negativa (reprimir el mal y el desorden, como enseña el individualismo liberal) sino también positiva (ayudar al individuo a alcanzar su propia perfección), el Estado tiene por tanto un límite, no es un absoluto (totalitarismo), debe ayudar a las personas a alcanzar su fin reconociendo el valor de la naturaleza humana racional hecha para lo verdadero y lo bueno, tal doctrina en Aristóteles está todavía limitada por el concepto de esclavitud del paganismo, que no reconoce la dignidad de la naturaleza humana racional y libre para todos los hombres, sino sólo para unos pocos, mientras que otros son por naturaleza esclavos, sólo en Santo Tomás, la política encontrará su teorización perfecta y plena.

Crematística y economía

Aristóteles distingue entre:

1) *crematística*: la actividad humana destinada sólo a la fácil e ilimitada producción abundante de riqueza (del griego *chrēmata* = riquezas) como fin, es independiente de la moral y de la política (individualismo liberal o liberalismo puro y duro).

2) *economía*: la actividad humana encaminada al buen uso de la riqueza como medio para que el hombre (fin próximo) alcance su perfección (fin último), depende de la moral o política individual y social (función ético-social de la economía).

Las *formas de gobierno* son tres: la monarquía, la aristocracia y la politeia, la corrupción de las cuales da lugar a: la tiranía, la oligarquía y la democracia. Hoy se habla de democracia, y de demagogia como degeneración de la primera, pero «los dos Filósofos» por excelencia,

Aristóteles y Santo Tomás, hablaban de politeia, y de democracia como corrupción de la politeia; hay que precisar que la democracia moderna entendida como poder que viene de abajo, y no de Dios, y es empleada por las masas y no por la *sanior pars* populi [parte más sana del pueblo – ndt] es realmente una forma degenerada de gobierno, es decir, una tiranía de la mayoría popular. Hay corrupción cuando el gobernante no usa la autoridad para el bien común de los ciudadanos sino sólo para el suyo propio, o dicta leyes contrarias a la recta razón que impiden al hombre vivir virtuosamente y perfeccionarse.

Como vemos, la *dictadura* no es condenada por Aristóteles como algo malo en sí misma, no es tiranía (mientras que la democracia en sentido clásico, o la demagogia en sentido moderno sí lo son) puede servir *ad tempus* para sacar a la sociedad de un periodo de anarquía, caos o crisis, bajo el liderazgo de un hombre fuerte, que una vez restablecida la tranquilidad del orden en la sociedad, deja el poder centralizado en sus manos a otros que lo emplearán para el bien común.

La decadencia helenística o alejandrina

Atenas declina políticamente en el siglo IV a.C., y es sustituida por Alejandría (fundada en 331 a.C. por Alejandro Magno): la civilización griega se eclipsa, comienza el periodo helenístico o alejandrino, caracterizado por: 1) debilidad especulativa y artística, 2) desplazamiento de la cultura de Grecia a Alejandría, 3) sustitución de la metafísica por la filosofía práctica (epicureísmo, escepticismo y estoicismo).

Epicureísmo - Epicuro de Samos (341 a.C. – 270 a.C.)

Partiendo de una física o filosofía de la naturaleza *materialista* (sólo existe la materia, no un alma espiritual o racional), llega a una gnoseología *sensista-escéptica* (el único conocimiento es el de los sentidos, que no proporciona verdad y certeza; el conocimiento intelectual no existe), ya que la sensación no capta la verdad, no puede darnos una guía segura para nuestra acción, a lo sumo puede proporcionarnos una vaga orientación de cómo comportarnos. Moralmente, por tanto, la meta o felicidad consiste en el placer (*hedoné*) o *hedonismo*. El placer no es el placer grosero de los sentidos, sino que es ante todo la *ausencia* de dolor, la calma tranquila, la serenidad imperturbable, la ataraxia, la atonía, la apatía; el epicúreo hedonista se retira del mundo, elude toda responsabilidad, se opone al matrimonio (la materia y la carne son intrínsecamente malas), ya que la pasión sensible puede quitarnos la ataraxia o reposo estable y volvernos fatigados e inquietos. De ahí que el epicúreo no sea un crapulón, sino que busca el placer egoísta de la ausencia de molestias (no busca la perfección como Aristóteles, ni a Dios como Santo Tomás), sino que sólo quiere evitar las preocupaciones (como enseñan las «filosofías» orientales) y por eso se retira de este *mundo físico* y se refugia en un mundo imaginario en el que los problemas cotidianos no existen porque no piensa en ellos o los evita; mientras que Santo Tomás enseñará a abandonar el *mundo moral*, es decir, a los mundanos, aquellos que viven no como animales racionales para lo verdadero y bueno, sino como animales irracionales para lo falso y malo, permaneciendo en este *mundo físico* que creado por Dios y existiendo es bueno ontológicamente (*ens et bonum convertuntur*) [el ser y el bien son intercambiables], sólo que debe estar dirigido o encaminado al Bien sumo y a la suma Verdad; la metafísica tomista no desprecia la materia (criatura de Dios) como intrínsecamente mala, nos enseña a ser dueños de ella, a evitar cualquier apego desordenado a ella y a utilizarla como medio y no a hacernos esclavos de ella como si fuera un fin.

Estoicismo - Zenón de Cizio (335 a.C. – 263 a.C.)

Su lógica es *sensista*, negando todo valor al conocimiento intelectual. Su cosmología es *materialista* pero *dinámica*, o sea, el universo es sólo materia, pero en movimiento o evolución (Marx no inventó nada nuevo). El universo es una única sustancia que aparentemente se manifiesta en muchos individuos, que en realidad no son más que partes de la única sustancia material activa (*panteísmo materialista evolutivo*) de la que el fuego racional (símbolo del movimiento) es el alma. Este concepto de *ánima mundi* es típico del inmanentismo (Dios no es personal y trascendente, sino la forma inmanente o intrínseca del mundo), constituye las formas sustanciales individuales, llamadas por los estoicos *rationes seminales* (*logoi spermatikoi*) o fuerzas plásticas, es decir, cada ente lleva en sí mismo, la semilla del fuego racional o *ánima mundi*, es decir, tiene una partícula «divina». Estas razones seminales son virtualidades que están infusas o innatas en las criaturas y les permiten pasar al acto por sí mismas, como en la bellota está contenida la encina, en la potencia el acto. De ahí que ya no se requiera el agente ya en acto que hace pasar la potencia pasiva al acto perfecto, sino que la potencia es en sí misma un cierto acto imperfecto que tiende *ex se* al acto perfecto (cfr. la teoría del acto imperfecto de Suárez). Los ocasionistas, que atribuyen a Dios la infusión de las razones seminales en el hombre, dicen que sólo Dios causa y el hombre es una mera ocasión, ante la cual Dios ejercita su causalidad.

Como vemos, la teoría de las razones seminales puede conducir al naturalismo y al pelagianismo, o al espiritualismo exagerado y a la trascendencia absoluta y exagerada de Dios que anula la consistencia entitativa y operativa de las causas segundas, es decir, de las criaturas. Como la sustancia cósmica es única, el agente o motor de sus realidades también lo es, de ahí que todos los acontecimientos estén determinados (*fatalismo-determinista*) ya que todo procede necesariamente del fuego racional intrínseco al cosmos (negación de la libertad individual).

La moral estoica es: «vivir según la naturaleza» es decir según el destino, es decir fatalistamente, ya que todo ente es una partícula o

semilla del todo y debe adaptarse a esa disposición, voluntaria o involuntariamente, porque lo que sucede no puede no suceder, por lo que es necio y vano esforzarse en ejercer el libre albedrío frente a los acontecimientos. Quien trata de evitar el acontecimiento, aunque sea desagradable no es un hombre sabio, ya que invariablemente ocurrirá (si me duele una muela es inútil ir al dentista, hay que soportarlo impasible o estúpidamente, digo yo). La impasibilidad o la *apatía* (falta de pasión o reacción) es la única virtud que debe extirpar todas las pasiones. Santo Tomás, en cambio, enseña que las pasiones en sí mismas son indiferentes, se vuelven buenas o malas según el fin al que se dirijan (por ejemplo, estudiar con pasión es «muy» bueno, matar con pasión es «muy» malo) por lo que no debemos destruirlas sino educarlas y así se convierten en una valiosa ayuda para hacernos actuar «fuertemente» bien. El suicidio sería así el único medio para evitar la apatía o la impasibilidad (cuando un dolor de muelas se hace demasiado fuerte, es insensato ir, aunque tarde, al dentista y es prudente ir, más bien a destiempo, al cementerio).

El estoicismo es una doctrina que disuelve la moral porque niega la libertad y la responsabilidad humanas; y niega metafísica porque es materialista, sensista e inmanentista; no reconoce la realidad de la forma/acto/ser/espíritu, niega todo valor al intelecto humano y no se remonta de los efectos a la causa, sino que se detiene en un monismo evolucionista que es una contradicción en los términos, pues afirma que lo más perfecto procede de lo menos perfecto, que el efecto no tiene causa ni razón de ser, que de la nada procede el ser.

Escepticismo - Pirrón de Elis (365 a.C.- 275 a.C.)

El epicureísmo y el estoicismo, si bien eran sensistas y negaban valor al conocimiento cierto de la razón, se basaban en una cierta opinión que podía fundamentar una cierta moral subjetiva, pero que permitía al hombre «arreglárselas». El escepticismo, en cambio, es más radical, insiste en las deficiencias de la filosofía especulativa, de la razón humana, y niega radicalmente toda moral (incluso subjetiva o «de situación») porque se construye sobre la nada teórica. Es la fi-

lososofía de la nada y del nihilismo la que cierra un gran periodo filosófico, como la agonía cierra la vida con la muerte. El escepticismo se aprovecha de las imperfecciones inexorables de la sana filosofía, tal como se adquiere con la razón natural, que es limitada y no puede conocerlo todo de cada cosa, ni siquiera perfecta y totalmente sobre un tema.

Todo verdadero filósofo tiene sus sombras y limitaciones porque tiene una razón limitada, lo reconoce, no se avergüenza de ello, es realista y sabe que incluso con sus limitaciones llega a conocer la esencia de las cosas, a conformarse con la realidad y a ser dueño de sus actos libres a través de su voluntad. Evita los escollos: a) por exceso: del perfeccionismo absoluto (idealismo creador: el yo plantea la realidad y la conoce totalmente al haberla creado); b) por defecto: del escepticismo que exagera los límites de la razón y la aniquila.

Según Pirro de Elis, no se puede saber nada de la realidad de las cosas, por lo que cualquier moral que se base en una teoría especulativa «se derrumba». Por tanto, sólo absteniéndose de conocer y especular se alcanza una indiferencia suprema, una calma suprema, una imperturbabilidad resplandeciente. Pues toda perturbación surge de querer saber y juzgar si una cosa o una acción es verdadera y buena. Al suprimir el conocimiento y la noción del bien y del mal se suprime la turbación.

Los ataques que cada escepticismo de cada época aporta a la filosofía de la recta razón nos obligan a ahondar en ella, a escrutar sus fundamentos y sus razones, a responder y refutar el escepticismo nihilista, que querría destruir pero se convierte a pesar suyo en una oportunidad de edificar porque el hombre, que es un animal racional, se siente obligado a defender su especificidad que le diferencia de las bestias *de iure* (los animales brutos) y de las bestias *de facto*, es decir, los escépticos.

El sentido común y la recta razón comprenden la contradicción interna del escepticismo: pues ¿cómo puedo juzgar que es imposible razonar, si no es por medio de la razón que cuestiono y quiero destruir? ¿Cómo puedo afirmar el no valor del razonamiento si no es

razonando y usando la misma razón que niego? ¿Cómo puedo afirmar que «ningún juicio es verdadero», si no es emitiendo un juicio que luego sostengo como verdadero y así me contradigo? Así pues, el escepticismo es absurdo *por la contradicción que permite*, y si se plantea rigurosamente *ipso facto* se autodestruye rigurosamente.

En la raíz del escepticismo está el sensismo, es decir, la negación de la inteligencia y la afirmación del conocimiento únicamente sensitivo, que sólo daría «opinionismo» (cada uno es libre de tener su propia opinión) y marcaría la destrucción de toda ciencia – que dé certezas (*epistème*) – y de toda moral, tanto individual como social.

Esta corriente será derrotada por la patrística, pero en el siglo XVIII reaparecerá con David Hume, uno de los muchos filósofos con el cerebro lleno de dudas, incertidumbres y contradicciones. No hay que ignorar que el demonio de la duda metódica acompaña la fragilidad del hombre en todo el pensamiento filosófico y está al acecho en los momentos críticos, «buscando a quien devorar», *cui resistite fortes in sana philosophia* [resistidle fuertes en la sana filosofía – ndt]; de hecho, es como un perro encadenado, que «puede aullar, pero no muerde sino a quien desea ser mordido» en el momento en que se acerca demasiado al precipicio de dudar de todo.

La filosofía estoica romana

Roma carecía de un pensamiento filosófico propio y original. Por tanto, tuvo que tomar prestados de Grecia los elementos de su especulación. Cuando Roma comenzó a imponerse políticamente, en Grecia Sócrates, Platón y Aristóteles habían menguado y apareció en escena el pensamiento estoico, del que Roma se nutriría. Sin embargo, en Roma, la fisonomía del estoicismo era muy diferente de la de Atenas. El estoicismo romano era más bien ético.

Se basaba en la idea de la «provisionalidad de la vida terrena, la revalorización de los valores del espíritu, un profundo sentido del deber hacia la sociedad» (R. Spiazzi), la igualdad de los hombres ante la

justicia y la confianza en un Dios trascendente y providente (aunque el concepto de trascendencia no estaba claramente formulado). Este es el último Estoicismo romano. La concepción religiosa pagano-romana es muy diferente de la filosófico-jurídica. Además, Roma fue la maestra del derecho más que de la filosofía.

Cicerón y Séneca fueron los máximos pensadores o filósofos romanos. Su filosofía – derivada del estoicismo – es más bien una ética que una metafísica. Esto concuerda con el espíritu práctico, político y jurídico de los romanos.

Marco Tulio Cicerón (106 a.C. – 43 a.C.)

Para Cicerón el fundamento del Estado es la ley natural «igual para todos los hombres [...] inmutable y eterna [...] de la que Dios es autor, promulgador e intérprete» (*República*, III, 22). El pueblo se distingue de la masa informe. Es la reunión de familias que se asocian en vista de un interés común, mediante un acuerdo legal. La mejor forma de gobierno es la fusión de monarquía, aristocracia y *politia*. La vocación de Roma no es proporcionar doctrinas especulativas (como Grecia), sino sobre todo unificar el mundo con las realizaciones y las instituciones jurídico-políticas. Más que filósofos, los romanos eran juristas y estadistas, o a lo sumo filósofos del derecho como Cicerón y moralistas como Séneca.

Cicerón «no admite dudas sobre la existencia de Dios, ni siquiera sobre la Providencia» [G. Reale]. Cree en la Unidad de Dios, pero es incapaz de hablar de Su Naturaleza. También admite la inmortalidad del alma, aunque ignora (como Séneca) su esencia intrínseca. Rechaza el epicureísmo y toma prestado del estoicismo ético el concepto de que el hombre es a la vez alma y cuerpo, atemperando así la rigidez moral del estoicismo griego al no devaluar excesivamente (contrariamente también a Séneca) el cuerpo. Luego, sin embargo, vuelve al estoicismo al hacer coincidir virtud y razón (contrariamente a Séneca) y al presentar al sabio totalmente desprovisto de pasiones, que son siempre malas (contrariamente a la filosofía aristotélico-tomista). Afirmó la libertad del hombre como dueño de sus

actos y, por tanto, moralmente responsable de ellos. Popularizó y difundió por el mundo el pensamiento estoico griego, atemperándolo con los valores éticos y el sentido común latinos. Esto es propio del carácter romano, ya que «ningún griego habría podido difundir por el mundo el pensamiento helenístico» [C. Marchesi], lo que en cambio – pragmáticamente – hizo Roma.

Como vemos, la filosofía romana es muy diferente de la *religión pagana* de la Urbe. No más politeísmo, no más destino, no más esclavitud; sino un Dios único, *trascendente* y providente. El hombre es libre y responsable de sus actos, y los hombres son esencialmente iguales entre sí, aunque existan diferencias accidentales.

Cicerón y sobre todo Séneca se alejaron cada vez más del politeísmo pagano y del culto a los dioses de cada *polis* individual, y se acercaron cada vez más a la filosofía del sentido común, al realismo del conocimiento y a una ética muy cercana al derecho natural y cristiano.

Lucio Anneo Séneca (4 a.C. – 65 d.C.)

El Estoicismo en Séneca fue corregido por el Medioplatonismo. Las ideas fundamentales de la filosofía de Séneca son las siguientes.

Los males se encuentran sobre todo en la errónea valoración que los hombres hacen de los acontecimientos que no son positivos. Por tanto, no son las cosas en sí las que son malas y las que hay que cambiar, sino nuestra forma de pensar (excesivamente pesimista). La filosofía de Séneca es una especie de terapia para los males del alma. Los hombres que a los ojos del mundo parecen seres felices son en realidad los más infelices. De hecho, la mayoría de los hombres viven según *falsos bienes* o *bienes aparentes* que en realidad son ilusiones llenas de engaño. El alma verdaderamente feliz es la que somete a sí misma los bienes terrenales, sin ser esclava de ellos.

Séneca sacude el inmanentismo pagano, tiene un concepto trascendente (aunque no del todo claro) de Dios que es ilimitado, frente a la limitación de todas las criaturas. La divinidad según Séneca es «completamente trascendente e inmaterial, inteligible e intelectual»

[G. Reale]. Sin embargo, el historicismo se hace sentir fuertemente en Séneca con respecto al problema de la necesidad de la criatura de la ayuda de Dios. En efecto, si Séneca – por una parte– afirma que Dios es trascendente, pero está presente en el alma virtuosa, sin embargo, es el hombre quien debe centrarse exclusivamente en sí mismo, confiando en sus capacidades y artífice de su vida. (*La vida feliz*, VIII, 3). El hombre de Séneca «apunta a sí mismo y a sus propias capacidades» (G. Reale). Para el cristianismo es Dios quien salva al hombre, mientras que para Séneca es el hombre quien se salva a sí mismo. Recibe influencias estoicas del pensamiento pagano que lo convierten en precursor del pelagianismo naturalista.

El verdadero bien es el que acrecienta la naturaleza del hombre, que es inteligente y libre, de ahí que la verdad y el Bien sean verdaderos valores para el hombre; mientras que todo lo que disminuye la actividad intelectual y el poder de la buena voluntad es un verdadero mal, aunque pueda aparecer como bueno (ilusorio). La virtud consiste en ser: lo que se debe ser (animal racional), mientras que el mal consiste en poseer cosas externas que parecen buenas mientras que en realidad son ilusorias. Ahora bien, vivir virtuosamente significa vivir según la razón y la buena voluntad, compartir buenos propósitos, querer hacer el bien y no el mal, hacerse digno de Dios.

El Medioplatonismo se hace sentir en la concepción dualista del hombre en la que la razón es la parte dominante, mientras que el cuerpo está excesivamente devaluado (no se concibe como materia que recibe la forma y la individua, haciéndose instrumento válido de ella, como enseñaban Aristóteles y Santo Tomás) y es presentado como «una triste morada, una carga material, un peso y un dolor, una jaula y una prisión» (G. Reale). En cuanto al alma, Séneca admite su existencia, pero confiesa un agnosticismo puro en cuanto a su esencia. Habla con fuerza de la *voz de la conciencia* que dice al hombre si sus acciones son buenas o no.

El concepto de voluntad de Séneca tiene más raíces romanas que griegas. ¿Qué se necesita para ser bueno? Quererlo» (*Cartas a Lucilio*, LXXX, 3-4). Distingue la buena voluntad del intelecto y muestra

claramente la importancia de la buena voluntad para alcanzar la verdadera felicidad. La filosofía moral de Séneca es una llamada a la fuerza de voluntad: «Que el necio prefiera carecer de conocimiento a no tener voluntad» (*La vida feliz*, VIII, v. G. Reale). La buena voluntad consiste en querer progresar, «querer y querer con toda el alma». El verdadero sabio es aquel que busca alejarse cada vez más del mal.

Séneca afirma la igualdad sustancial de los hombres, para él «la distinción social entre nobles y no nobles no tiene fundamentos objetivos: el verdaderamente noble es aquel que se hace tal por la sabiduría y la virtud. Sólo un alma recta, buena y grande nos acerca a Dios. La virtud se puede encontrar tanto en un caballero como en un esclavo. Debemos tratar a los esclavos como nos gustaría que nos trataran a nosotros. Debemos hacer el bien incluso a los que son ingratos con nosotros» (*Los Beneficios*, IV, 26). Tales pensamientos lo acercan mucho al cristianismo.

Parte II – Cristianismo: patrística y escolástica

La filosofía del Cristianismo

El cristianismo es una religión y no una filosofía, pero utiliza la filosofía para hacer teología, es decir, para sacar conclusiones teológicas de la Revelación, mediante un silogismo que tiene por mayor una verdad de fe, por menor una verdad natural o filosófica, y por resultado una «conclusión teológica».

Además, la razón conduce a los preámbulos de la fe, es decir, demuestra la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, y que el dogma no es contrario a la razón ni contradictorio, sino más allá de la razón, y que es creíble, es decir, no hay razones positivas para negar el asentimiento del intelecto. La razón defiende la fe contra los que la atacan y es ayudada a su vez por la revelación *negativa* y *extrínsecamente*, es decir, sabe por revelación lo que no es verdad (todo lo que contradice el dato revelado), pero la revelación no entra en el interior de la filosofía, no la constituye *intrínsecamente*, no es su esencia, sino solo externamente, como un bordillo, le ayuda a no desviarse demasiado a la izquierda (defecto) o demasiado a la derecha (exceso).

Por lo tanto, si no se puede hablar de una filosofía intrínsecamente cristiana, hay una filosofía que defiende la revelación cristiana de quienes la niegan y es ayudada por ella (negativa y extrínsecamente) a no errar y también es usada para hacer teología; esta es la filosofía del sentido común, de la recta razón que está en una relación de *colaboración subordinada con la Revelación*; esa es la filosofía perenne que comienza con la patrística (San Agustín) y encuentra su culminación en

la escolástica (Santo Tomás de Aquino). La razón y la fe colaboran *Credo ut intelligam* (creo para razonar) e *intelligo ut credam* (razono para creer).

a) *El problema de Dios*. En el paganismo la noción de Dios fluctuaba dentro del politeísmo y solo unos pocos filósofos (Platón, Aristóteles) superaron esta contradicción afirmando la unicidad de Dios, pero a la hora de precisar el concepto del Ser supremo, hablaron de *divinidad impersonal* y no llegaron al concepto de un Dios personal y trascendente; para Platón se trata de un demiurgo imprudente y limitado en la potencia, Aristóteles que da un paso más adelante lo llama *Intelecto*, pero encerrado en sí mismo, aislado, en fin, impersonal. El paganismo, incluso en sus filósofos supremos, no ha logrado resolver el problema de la trascendencia, a lo sumo se ha afirmado tímidamente pero siempre circunscrito por una concepción fundamentalmente inmanentista. La afirmación clara y fuerte de la trascendencia y de la personalidad de Dios se encuentra en el cristianismo y en la filosofía perenne de la patrística y especialmente de la escolástica. Dios es su propio Ser, es *Aseidad*, Acto puro, Creador y Providente, absolutamente distinto del mundo que es su criatura limitada y finita. La divinización del hombre en el paganismo era: 1) o *autodeificación politeísta*, en la que los dioses tenían las mismas características que los hombres, de modo que el hombre adorando a los dioses llenos de pasiones y defectos se adoraba a sí mismo (autolatría); 2) o una *autodivinización esotérica y gnóstica*: a la que los elegidos llegaron a través del conocimiento puro (*gnosis*).

La filosofía perenne enseña que el hombre es finito, limitado, esencialmente distinto de Dios, que es su causa, pero la revelación y la teología cristiana enseñan que puede ser elevado – libre y gratuitamente por Dios – a participar en su vida divina, finita y limitada, de modo que si es «divinizado» por Dios sigue siendo siempre una criatura distinta del Creador. que participa en su vida divina de una manera limitada y finita. En resumen, el hombre es hombre, Dios es Dios y el hombre no es Dios.

b) *El problema del hombre*. El hombre es una persona, es decir,

un sujeto inteligente, libre y responsable, ordenado a un fin trascendente que es la Verdad suprema y el Bien supremo (Dios). De ahí el repudio de toda estatolatría pagana o panestatismo, totalitarismo inhumano, que pone a la cabeza o al Estado en el lugar de Dios y sofoca la personalidad de los demás hombres; así como el repudio de la esclavitud. Por otra parte, el hombre no sólo tiene inteligencia como afirmaba el exagerado intelectualismo pagano, sino también una voluntad que sigue al intelecto (*nihil volitum nisi praecognitum*) [nada es querido si antes no es conocido – ndt] la cual, en ausencia de evidencia inteligible, incita al intelecto a elegir la tesis más verosímil o digna de aprobación y no lo que nos agrada o nos es más cómoda (*la verdad es lo que es y no lo que agrada*), intelectualismo mitigado.

El carácter universal o católico del cristianismo significa que se dirige a todo hombre, de toda edad, condición social, nación; mientras que el paganismo era elitista, «aristocrático», esotérico: sólo unos pocos elegidos tenían el privilegio – por naturaleza o por destino – de ser hombres de verdad, los demás eran esclavos o cosas, es decir, no hombres. El paganismo tendía a ser dualista, despreciando la materia y la carne, mientras que la filosofía perenne enseña que el bien y el mal son características del libre albedrío humano y no dependen de la materia, están en la voluntad y no en la carne, en el espíritu y no en el cuerpo. Nótese la afinidad entre el paganismo y el fariseísmo talmúdico en hacer que el mal consista en algo externo, vinculado a la naturaleza y a la materia; en oposición al cristianismo, que enseña que los asesinatos y los adulterios salen del corazón del hombre, mientras que lo que entra en su boca no puede contaminar su espíritu. La esencia del odio al Antiguo Testamento propio de los paganos y de los talmudistas-cabalistas se dirige al odio hacia Cristo y a la Nueva y Eterna Alianza.

Es el espíritu el que peca, a veces usando el cuerpo (por ejemplo, si mato a una persona es mi voluntad la que quiere matarla, mi mano lleva a cabo la orden de la voluntad), por lo que la carne no es intrínsecamente mala, puede hacer el mal solo si es empujada por el espíritu; además, la revelación y la teología cristiana enseñan que el

hombre, al ser herido (no destruido) por el pecado original, ha perdido el don preternatural de la *integridad*, es decir, la perfecta sumisión del cuerpo al espíritu, y que por lo tanto la carne se rebela contra el alma y puede empujarla hacia las cosas bajas y el mal, por lo que es necesario educar la voluntad para que sea lo suficientemente fuerte como para dominar el cuerpo y usarlo como instrumento para hacer el bien y no convertirnos en su esclavo haciendo el mal, el cual no nos condiciona, sino que puede ser libremente elegido o rechazado, de ahí el concepto de demérito y castigo y el de mérito y recompensa

La condena platónica y neoplatónica (Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo) de la carne es la vara para discernir la filosofía del sentido común y de la realidad, de la filosofía de lo irreal, desprovista de sentido común y ferozmente anticristiana y antimetafísica de los últimos hallazgos arqueológicos de un paganismo agónico, que de vez en cuando reaparece su cabeza, en tiempos de crisis (por ejemplo, el neopaganismo del siglo XX) para ser aplastado puntualmente por el sentido común, de la recta razón y de la historia que está en las manos de Dios y no del hombre idolatrado por el paganismo antiguo, por el humanismo cabalístico-pagano y por el neopaganismo germánico. La filosofía perenne, sin embargo, sabe discernir lo verdadero de lo falso de los sistemas paganos y ha sido capaz de extraer de los grandes filósofos griegos (especialmente de Aristóteles y algo también de Platón) principios fundamentales que ha perfeccionado y corregido de cualquier deficiencia.

Los orígenes del neoplatonismo, el gnosticismo, Plotino, fin del neoplatonismo: la reacción pagana a la filosofía cristiana

Los precursores del neoplatonismo

Plotino y el neoplatonismo en sentido estricto están precedidos por «filosofías que florecieron en los grandes centros culturales donde las religiones orientales se encontraron con la filosofía helenística». Las características de estas filosofías son, aproximadamente, las siguientes: a) renovación simbólica del paganismo helenístico frente al avance del cristianismo (magia y teurgia neopaganas); b) reconocimiento de lo divino en el mundo material, que el hombre debe utilizar para conquistar lo divino por sí mismo (teosofía gnóstica); c) sustitución de la razón por una facultad sobrehumana llamada *éxtasis*, cuyo objeto es lo arcano, lo mágico, lo esotérico (hiperracionalismo)». [Dario Composta].

Estas ideas fueron tomadas del **judío Filón de Alejandría** (+ 41 d.C.), que se había formado sobre Heráclito, Platón, Pitágoras y el estoicismo (véase B. Mondin, G. Reale). Según Filón, la Biblia es una filosofía alegórica, interpretada racional y numéricamente (Cábala). Filón sigue la teología negativa que afirma la incognoscibilidad de la esencia divina. Esta corriente filosófica (pre-neoplatónica) introduce numerosos intermediarios entre Dios y el hombre: ideas platónicas, ángeles del Antiguo Testamento, *sefirot* cabalísticos, demonios benévulos de la mitología griega, razones seminales del estoicismo, *eones* gnósticos. Además, se basa en el dualismo antropológico maniqueo: el hombre como espíritu (*pneuma*) es una irradiación de Dios, pero como alma (*psyche*) es irracionalidad y locura. La filosofía nos ayuda a

liberarnos del cuerpo (no del pecado) que es el mal (véase D. Compost).

El gnosticismo

Las doctrinas gnósticas son una anticipación, más o menos aproximada, del neoplatonismo; si Plotino polemizó con los gnósticos, «sin embargo, la escuela plotiniana, habiéndose trasladado a Oriente, se fascinaría más tarde por el gnosticismo, comenzando por **Jámblico** y **Proclo**» (véase D. Composta).

Una vez establecida la conexión entre el gnosticismo y el neoplatonismo tardío, es necesario estudiar la naturaleza y los orígenes del gnosticismo. «Hasta el siglo XIX, los gnósticos eran conocidos a través de los escritos polémicos de algunos Padres de la Iglesia (San Ireneo de Lyon, Hipólito Romano, Tertuliano y Epifanio), lo que dio lugar a la idea de que los gnósticos eran herejes, pero sin una investigación precisa sobre sus orígenes: ¿cristianos pervertidos o paganos infiltrados? Hubo que esperar hasta el siglo XIX para un examen más profundo, impulsado por importantes descubrimientos de documentos: *Codex Askewianus*, *Codex Bezae Cantabrigiae*» (véase D. Composta, Marx Erbetta).

Los eruditos se dividieron entonces en dos escuelas opuestas:

a) Adolf Harnack: definió el gnosticismo como una infiltración de la filosofía griega y especialmente platónica en el cristianismo, sin excluir posibles influencias iraníes.

b) Bossuet y Reitzenstein: definieron el gnosticismo como un *fenómeno de origen oriental*, especialmente iraní, zoroástrico, es decir, un movimiento religioso dualista y pesimista disuelto en los últimos retonos de la filosofía helénica.

Pero hubo un hecho nuevo que trastocó las dos tesis mencionadas, el descubrimiento en 1945 en Nag-Hammadi, junto al Nilo, de un ánfora llena de documentos gnósticos de finales del siglo IV. El gobierno egipcio confió el material (13 pergaminos que contenían 1.400 páginas) a una comisión internacional. En 1967, el profesor Ugo Bianchi organizó un primer congreso internacional en Mesina

para estudiar el hallazgo. Se celebraron dos congresos más, uno en 1978 en la Universidad de Yale (Connecticut) y otro en 1979 en Oxford; mientras que Ugo Bianchi organizó la continuación del congreso de Mesina en Roma en 1978 y en Leiden en 1982. Se hizo entonces una clara distinción entre el *Gnosticismo*, como herejía cristiana del siglo II, y la *Gnosis*, como mentalidad esotérico-iniciática de origen cabalístico.

«Casi nadie defiende hoy el carácter sincretista del gnosticismo, es decir, una fusión de elementos religiosos de orígenes diferentes. La tesis compartida por un gran número de estudiosos es que su origen es judaico, aunque posteriormente invadió los mundos helénistico, caldeo y persa o maniqueo [...]. Según Erick Peterson, Robert Marx Grant y Hans Jonas, se cree que el gnosticismo se originó en el judaísmo después del año 70 d.C. con la destrucción del Templo y de Jerusalén: algunos judíos, tras la destrucción del Templo, se sintieron traicionados por Dios, para ellos la historia es absurda, el mundo malo, la Biblia falsa. Los exiliados que escaparon de la masacre del 70 huyeron a Siria, pero sobre todo a Alejandría en Egipto, llevando en sus corazones el *resentimiento contra Dios*, el odio contra los romanos y Jesús, elaboraron una literatura apocalíptica con un trasfondo semipagano, cosmológico, en la que Dios y el hombre están en guerra entre sí. Hay una catástrofe (o *shoah*) que provoca una conmoción a partir de la cual comienza una separación y una caída, un exilio y un retorno sólo para unos pocos elegidos, que iniciados en la ciencia del misterio divino (gnosis) podrán volver al Principio, llamado negativamente Satán, Caín, demonio, asno, Esaú, caos o vacío» (véase D. Composta).

Para la gnosis, el hombre es un decaído, la condición humana es mala, es exilio y encarcelamiento, pero no todos comprenden esta desgracia, sólo los iniciados o los elegidos la conocen; la razón es insuficiente para hacernos conocer la verdad oculta, sólo la revelación o el éxtasis pueden romper el velo sobre la catástrofe (o *shoah*) y devolvernos al Principio (cfr. *Tradicionalismo francés*, Louis de Bonald y Joseph de Maistre).

«Para volver al Principio es necesario – según los gnósticos –

servirse de los misterios y ritos mágicos...». La Cábala ya existía antes de Filón, fue comunicada por Dios a Adán, pero se difundió rápidamente en la época gnóstica, luego a través de la Masonería y los Rosa+Cruces» (véase D. Composta).

El plotinismo

Plotino (203 - 270)

Según Plotino, todo procede del Uno, incluso el Espíritu o Intelecto y el Alma (*Uno*, *Espíritu* y *Alma* son los tres elementos del mundo inteligible) y todo debe volver al Uno. Él está por encima de todos los entes e incluso del ser, y todo ente es tal, gracias a la unidad que es participación en la esencia del Uno. Plotino identifica lo Uno con el Bien platónico, es más, lo trasciende.

De ahí que por su absoluta trascendencia el Uno no sea conceptualizable en modo alguno, no es ni ser ni bien (ya que los trasciende) sino que es *inefable* y el lenguaje humano no puede expresarlo en absoluto (teología negativa o apofática); niega la noción de analogía que permite aplicar a lo trascendente perfecciones puras en grado eminente y sin límite alguno (por ejemplo, Unidad infinita y suma). El Uno es *causa sui*, como diría también Descartes; mientras que para «el Filósofo» Dios es *causa prima incausata*, en efecto si se causara a sí mismo, también tendría que ser efecto (de sí mismo), además puesto que el actuar o el causar presupone el ser, ¿cómo podría causarse a sí mismo no siendo todavía?

Plotino acentúa exasperada y excesivamente la trascendencia de Dios afirmando que está más allá del ser, ahora bien, más allá del ser sólo existe la nada, por lo que se le puede considerar el padre de la teología negativa que a menudo desemboca en el agnosticismo y el nihilismo teológico, que son una forma disfrazada e hipócrita de ateísmo.

Además, Dios no es libre, sino que el origen del mundo a partir de Dios es una emanación involuntaria y necesaria, coeterna con Dios, igual que el calor emana del fuego, la luz del sol, necesaria e involuntariamente. Esta emanación es – según Plotino – descendente

o degradación, del Uno (perfección suprema) descienden el Espíritu (*Nous*), luego el Alma (*psyché*) y del Alma las cosas materiales o los entes concretas e individuos que son una imperfección del ser. El Alma es el principio de la vida en el mundo sensible, es decir, es una potencia productiva inconsciente, transmite a la materia las *Rationes seminales* (*logoi spermatikoi*) que son el principio de la vida de los simples individuos, una especie de acto incompleto – suarezianamente entendido – contenido en la materia, que por sí mismo tiende al acto perfecto. La potencia, por tanto, no necesita de un agente en acto para pasar al acto perfecto, puesto que ya está en acto, aunque incompletamente. Esta teoría de las razones seminales será retomada en el camino filosófico para eliminar la causalidad del Acto puro sobre las criaturas (que Santo Tomás llama *premoción física*) y la gratuidad del orden sobrenatural, que estaría por tanto implícitamente contenido por el orden natural, es decir, sería una exigencia del mismo.

Según Plotino, la ascesis o el modo de unirse a Dios es obra únicamente de las fuerzas humanas, como toda la filosofía de la época pagana, sólo **Jámblico** sostendría la necesidad de la *teurgia* para unirse a Dios, pero en una función anticristiana como contrapeso a la gracia habitual. Pelagio, en la era cristiana, retomó la teoría naturalista pagana (que ignoraba el pecado original) y negó la necesidad de la gracia para actuar sobrenaturalmente, bastando sólo las fuerzas naturales; su herejía fue combatida por San Agustín de Hipona, llamado por ello el *Doctor gratiae*. Aquí se ve la irreconciliabilidad y la oposición diametral entre el paganismo y el cristianismo: para el primero, el hombre o el sabio se deifica con sus fuerzas naturales, para el segundo todos pueden llegar a la unión con Dios mediante la gracia habitual, que es un don sobrenatural y gratuito de Dios al hombre, que se hace partícipe – de manera finita – de la vida misma de Dios. Además, para el paganismo y el gnosticismo, el ascetismo es el desapego de la materia, de las cosas contingentes y externas (como para la Cábala farisaica y talmúdica), mientras que para el cristianismo es el desapego del pecado, del orgullo, del egoísmo, de uno mismo, es decir, de ciertos vicios espirituales tan antiguos como el diablo, que es un espíritu puro condenado para la eternidad no por la materia que no tiene. sino por

el exceso de espiritismo exagerado (orgullo) que lo llevó a querer ser un fin en sí mismo y a prescindir de la ayuda de Dios.

El único medio de evitar el mal es – para Plotino y el paganismo – una gnosis o conocimiento salvífico que elimine todos los elementos extraños a la visión intelectual del bien; la causa del mal no es el hombre o su voluntad, sino que el mal es absoluto y existe antes que el hombre, está fuera del hombre y lo invade contra su voluntad, el medio para evitarlo es el conocimiento reservado a un pequeño y restringido círculo de iniciados. La concepción pagana y esotérica es una concepción aristocrática e hiperintelectualista de la moral, que no es cambiar de vida, superarse a sí mismo, quitar de sí todo afecto desordenado o conversión del corazón; sino que consiste en algunas prácticas externas, en el «conocimiento» del camino salvífico y en el abandono de la materia (que en aquellos que son perfectos y están más allá del bien y del mal también puede significar la práctica del pecado como medio de santificación).

Ciertas formas de neopaganismo esotérico tienen sus raíces en Plotino, Proclo, Jámblico, Porfirio y últimamente en el gnosticismo cabalístico. Además, para el paganismo, la unión con la Deidad tiene lugar a través de la pérdida de la propia personalidad, que es *absorbida* por la Divinidad y forma un todo (panteísmo) con ella; mientras que para el cristianismo el hombre se une a Dios, si coopera a su gracia y no pierde su personalidad, que es perfeccionada y no destruida por la gracia (*gratia supponit naturam, non tollit sed perficit eam*).

El fin del neoplatonismo anticristiano

Porfirio (233 – 305)

En el mundo antiguo fueron surgiendo dos líneas divergentes: el Cristianismo, nacido como una religión que buscaba una filosofía para hacer teología, y el último paganismo, que se estableció como una filosofía platónico-plotina que poco a poco se convirtió en religión. Lanzó el último ataque contra el Cristianismo naciente; esta

reacción pagana, además de estéril, también fue perjudicial para la filosofía adoptada por los mismos paganos (engullida por la religión gnóstica o teosofía de Porfirio y Jámblico), que se dirigía hacia la disolución; el primero en iniciarlo fue Porfirio, el discípulo favorito de Plotino.

Escribió la *Vida de Plotino* y una obra explícitamente polémica contra la religión y la llamada filosofía cristiana, titulada *Contra los cristianos* e imprimió una orientación antropológica sobre el plotinismo, en detrimento del metafísico, confiando a la salvación del alma y a la voluntad un lugar central en su sistema. Los puntos de divergencia con Plotino son: 1) del Uno, el ser se extiende a la materia que, si bien es un ser y, por lo tanto, tiene una consistencia entitativa y, como tal, es buena; 2) todo ser es una forma (*eidos*) y por lo tanto es bueno como forma, pero como degradación es malo; 3) el alma puede volverse malvada y decadente, desprendiéndose del Uno. (véase D. Compuesto).

Porfirio, sin embargo, no se desvincula totalmente de Plotino, sino que sistematiza su ascetismo, caracterizado por un espiritualismo exasperado: abstinencia de carne, renuncia al matrimonio como intrínsecamente malo como la materia misma, exclusión de los entretenimientos públicos y privados.

También desarrolló la apologética del paganismo, exaltando su mitología, ritos y prácticas adivinatorias; defiende el politeísmo, a través de la doctrina neoplatónica de la multiplicidad de *eones* o semidioses, que emanan del Uno (divinidad impersonal e inmanente) en la naturaleza y en el mundo. Porfirio fue el filósofo más venerado del Renacimiento florentino, Marsilio Ficino tradujo algunas de sus obras junto con las de Plotino. Sin embargo, mientras que Plotino era monoteísta y, sin embargo, presentaba su monoteísmo como una alternativa pagana al cristiano, Porfirio atacó duramente al Cristianismo y defendió la religión pagana, incluida la teurgia o el culto demoníaco.

Un erudito y heredero del pensamiento de Porfirio fue el ya mencionado **Jámblico** (250-330), a cuya escuela está vinculado el emperador **Juliano el Apóstata**, que reinó de 360 a 363 y trató de res-

taurar el culto pagano oficial y de reconstruir el tercer Templo de Jerusalén destruido en el año 70 d.C. por Tito, fracasando en ambas empresas judeopaganas. Comenzando con Porfirio y especialmente con Jámblico, el neoplatonismo abraza la causa del politeísmo y la religión pagana. Jámblico fue un asiduo lector de *Oráculos Caldeos* dedicados a la teurgia e imprimió una fuerte transformación en el plotinismo, multiplicando los *eones* para reconciliar la filosofía plotiniana con la religión pagana helénica; la teurgia se convirtió en parte del sistema filosófico-teológico de Jámblico como una práctica litúrgica a través de la cual entrar en contacto con los Dioses (ver D. Composta). La importancia de Jámblico radica en haber repropuesto el paganismo enmarcado en su sistema filosófico, mientras que antes de él los grandes filósofos griegos (Platón y Aristóteles) no habían mostrado ninguna simpatía por los *dioses demoníacos* paganos, *falsos y mentirosos*. Entre los neoplatónicos propaganos, Jámblico es el defensor más convencido de la teurgia: la presenta como un arte con el que el hombre puede unirse a demonios o semidioses y participar de su poder. Mientras que para la filosofía griega – incluyendo a Plotino – el hombre puede llegar a Dios y unirse con Él con sus fuerzas naturales, para Jámblico no es así, presenta la teurgia como la contraparte pagana de la gracia cristiana.

Proclo (412 – 485)

Retoma la filosofía plotiniana, es politeísta como Porfirio y panteísta, empujó la teurgia al paroxismo junto con complejas teorías emanacionistas. Su escuela en Atenas fue cerrada por el emperador Justiniano, el promotor del *Corpus juris civilis*, en el año 529, porque allí se enseñaban doctrinas y prácticas contrarias al Cristianismo.

Así terminó la reacción *oficial* del paganismo a la filosofía cristiana (la *oficiosa* terminará solo al final del mundo): sus últimos exponentes se refugiaron en Persia. Sus seguidores y admiradores, a lo largo del tiempo, fueron «Escoto Eriúgena, Avicena y Avicebrón, Cusano, Giordano Bruno, Spinoza y Leibniz» (véase B. Mondin) hasta Julio Evola (véase P. Ceslao Pera, O. P.). El «neopaganismo» de Evola, De Giorgio, Righini, Plebs, de Benoist, se refiere (además de

la Cábala) al paganismo tardío de Porfirio, Jámblico y Proclo. Para comprender completamente a nuestros neopaganos, es necesario estudiar el plotinismo y la Cábala judía tal como ha llegado hasta nosotros a través del humanismo y el Renacimiento florentino.

Agustinismo

San Agustín de Hipona (354 – 430)

Agustín Aurelio no compuso un tratado sistemático de filosofía, pero se enfrentó a muchos problemas filosóficos, a medida que iban surgiendo a lo largo de su vida, y dio interpretaciones y explicaciones profundas, a la luz de la filosofía platónica corregida en ciertos aspectos del dualismo exasperado, que sin embargo permanece (aunque mitigado) en Agustín en lo que se refiere al problema del conocimiento. Para San Agustín, la filosofía tiene un doble objeto: Dios y el alma humana, es decir, el hombre en relación con su Causa. La de San Agustín no es directamente una metafísica del ser, sino que estudia al hombre y su alma sedienta de Dios.

a) *El problema gnoseológico.* San Agustín rechaza el escepticismo, convencido de la evidencia de que el conocimiento humano es racional, conceptual y nos da certeza, y de que no se puede dudar de la veracidad de las facultades cognoscitivas ni siquiera hipotéticamente. «Si me equivoco, quiere decir que existo: pues quien no existe ni siquiera puede equivocarse; por tanto, puesto que me equivoco, ciertamente existo». El camino hacia la verdad no lo recorre sólo la inteligencia, sino todo el hombre: la voluntad y los sentidos. El error es explicado por San Agustín a través de la influencia de las pasiones desordenadas y de la mala voluntad sobre el intelecto. La fe y la razón se ayudan mutuamente: la fe ilumina sobrenaturalmente al intelecto y la razón ilumina a la fe. San Agustín corrige el concepto de emanación del mundo de Dios (por el que el mundo es divino en su esencia) por el de creación tomado de la revelación. También para Aristóteles el mundo es hecho por Dios, donde el hacer presupone una materia preexistente, de modo que Dios o más bien el demiurgo produce el

mundo a partir de una materia que organiza y transforma, como un arquitecto que construye una casa a partir del material de que dispone. San Agustín define el hacer divino como una actividad pura que no se adelanta a ninguna materia preexistente, crear es producir algo de la nada, es una acción libre, el mundo es contingente y no absoluto. Sin embargo, San Agustín devalúa el conocimiento sensorial, para afirmar la superioridad del alma sobre el cuerpo, si bien admite que el hombre está compuesto de alma y cuerpo y no es sólo alma como decía Platón; por ello rechaza la solución de la abstracción de la idea a partir de la imagen sensible y enseña el *innatismo*, como para Platón también para San Agustín las ideas son innatas en el alma humana, es decir, el intelecto expresa ideas desde sí mismo que no son elaboradas ni abstraídas a partir de datos sensibles que sólo son *ocasiones para la reminiscencia*. Además, las ideas se generan en el intelecto gracias a la *iluminación divina*, que es concomitante con el intelecto humano en la generación de ideas. Por tanto, el conocimiento humano no parte de los sentidos, sino de Dios. Esta teoría puede conducir al *ontologismo* (que no se encuentra en San Agustín), es decir, a la intuición continua del alma humana de la esencia y la idea divinas, una visión intuitiva de Dios ya en la vida presente. Pero en las obras de San Agustín no hay rastro de esto, aunque algunos (Rosmini y Gioberti) lo enseñaron como consecuencia del agustinismo gnoseológico. Algún otro quiso aristotelizarla y la explicó como la iluminación del *intelecto agente* (mientras que San Agustín habla explícitamente de intelecto divino); en cambio, San Agustín lo dejó en la incertidumbre, como una especial asistencia divina que ayuda al intelecto humano a formar ideas sin tener que abstraerlas de los sentidos; esta doctrina dominaría hasta el siglo XIII, cuando Santo Tomás retomó la abstracción del Estagirita y concilió el conocimiento sensorial y el racional.

b) *El problema de Dios*. En teología natural, San Agustín prefiere la vía negativa o apofática, subrayando, es cierto que demasiado, la inefabilidad de Dios, *Deus melius scitur non sciendum*, las cosas que no sabemos de Dios son más que las que sabemos, por lo que podemos decir lo que no es: materia, ente finito, compuesto, imperfecto. Santo

Tomás, en cambio, enseña que a partir de las criaturas se puede rastrear con certeza la existencia de su Causa Primera, con una demostración a posteriori del efecto a la causa y que algún atributo de la esencia divina puede ser conocido (ser, bueno, sabiduría, verdad, creador, Señor, todopoderoso, misericordioso, justo; es decir, las perfecciones puras de todas las imperfecciones se encuentran en Dios *formaliter eminenter*, intrínsecamente pero en un grado sumo, p. ej. Dios es verdadera e intrínsecamente bueno, pero en grado infinito, es decir, es la Bondad subsistente en sí misma, mientras que las criaturas tienen algo de bondad o la participan de Dios). La vía puramente negativa puede ser peligrosa y si se niega la analogía divina, se puede virar hacia el agnosticismo teológico y el falso misticismo (apofatismo, hesicasmo).

El hombre tiene verdades inmutables y eternas en su intelecto, su fundamento objetivo es Dios, es más, el Verbo divino es el lugar de las verdades y de las ideas (analogía con el hiperuranio platónico). Para el Angélico, el hombre debe adecuarse a la realidad extramental y captar así la verdad (*adaequatio rei et intellectus*) sin tener que resolver antes el problema de Dios, que sólo se resolverá, cronológicamente y no a la manera del ontologismo, después de haber captado la realidad creada y contingente, ascendiendo de la transitoriedad del ente creado al Acto puro.

c) *El problema del mal*. San Agustín resuelve brillantemente el problema del mal como privación del bien, negando el dualismo maniqueo según el cual hay un Dios malo y un Dios bueno, un mal absoluto y un bien absoluto. San Agustín demuestra que el maniqueísmo es repugnante, es decir, se contradice a sí mismo porque si el mal es un absoluto se identifica con la privación total del bien y del ser, es decir, con la nada; por tanto, el mal (precisamente por ser absoluto) no existiría. En cuanto al pecado, proviene del libre albedrío humano y no es causado por Dios, sin embargo, hay que hacer una distinción en la acción pecaminosa (por ejemplo, apuñalar a la suegra) el acto físico de manejar un cuchillo y el acto moral de matar; pues bien, el acto físico ontológicamente es un ente y por tanto es bueno (*ens et bonum convertuntur*) [el ente y el bien son intercambiables -ndt]

pero la privación de orden moral (matar) al ser privación de ser no es buena, es más, es moralmente mala y el hombre puede ser causa de deficiencia y privación (*homo non habet de suo nisi malum et mendacium*) [el hombre no tiene de suyo más que maldad y mentira -ndt], pero el acto físico ontológicamente bueno no está sustraído a la causalidad divina que hace pasar al hombre de la potencia de obrar a la acción física real a través de una moción. Santo Tomás y la escuela dominica (especialmente Báñez, «el más tomista de los tomistas» como le llamó Etienne Gilson) precisarían que se trata de una *premoción física*.

d) *El problema del hombre*. El hombre es un sinolo [sustancia compuesta de materia y forma - ndt] de alma y cuerpo, sin embargo, la exaltación de la justa superioridad del alma racional sobre el cuerpo lleva a San Agustín a devaluar excesivamente el conocimiento psíquico. En cuanto al origen del alma, San Agustín oscila entre el creacionismo (alma creada por Dios e infundida en el cuerpo causado por los padres) y el *traducianismo*, según el cual el alma del hijo surge como llama del alma de los padres, es decir, el cuerpo de los padres genera el cuerpo del hijo y el alma de los padres genera el alma del hijo; hay que decir que el traducianismo fue aceptado por San Agustín por su función antipelagiana; en efecto, según Pelagio, sólo Adán tiene la mancha del pecado original, que no es transmisible a través del cuerpo, ya que reside en el alma, la cual, al ser creada por Dios e infundida por Dios mismo en el cuerpo del recién nacido, no puede contraer la mancha del pecado original. Sin embargo, la escuela agustiniana abandonará el traducianismo para adherirse al creacionismo.

e) *La filosofía de la historia*. Mientras el paganismo negaba la libertad humana y la omnipotencia y providencia de Dios, San Agustín afirmando ambas enseña que la historia es toda de Dios como causa primera y toda del hombre como causa segunda y libre. En *De civitate Dei*, San Agustín muestra que la clave de bóveda de toda la historia humana es la redención de Cristo, gracias a la cual la ciudad de Dios (la sociedad de los que se esfuerzan por vivir rectamente) triunfa sobre la ciudad de Satanás (los que por amor de sí mismos desprecian a Dios) y conduce a la humanidad a su fin último. El saqueo de Roma por los bárbaros de Alarico en el año 410 fue la ocasión para escribir

De civitate Dei. Se acusó al Cristianismo de ser la causa del hundimiento de Roma (*nihil sub sole novi*, Maquiavelo, Evola, de Benoist no inventaron nada). San Agustín responde que la Roma de los Césares cae porque no es el centro del mundo, sino Cristo y Pedro su vicario en la tierra y por tanto la Roma de los Papas son *caput mundi*. La antigua Roma tiene una función similar al Antiguo Testamento respecto al Nuevo, debe preparar la Roma cristiana, la Ciudad Eterna faro de luz y verdad.

La redención de Cristo, no Moisés ni el César ni el Imperio son el centro de la historia, Roma cae y muere pagana para resucitar cristiana, asistida cada día hasta el fin del mundo por la Providencia que tiene en sus manos las riendas de la historia.

La escolástica

El fundador de la escolástica es **San Anselmo de Aosta** (1033 - 1109), sin embargo, su pensamiento no es todavía una filosofía sistemática, domina en él la preocupación teológica de inspiración agustiniana. Es famoso su *argumento ontológico* para demostrar la existencia de Dios, que retomarían Descartes y Leibniz.

Hay que reconocer que con San Anselmo comienza ese período de estudios cada vez más sistemáticos, basados en los Padres de la Iglesia (teología positiva) y en la filosofía especulativa, que tomó dos direcciones: la primera *platónica* (la escuela franciscana) y la segunda *aristotélica* (la escuela dominica). San Buenaventura es el representante de la escolástica platónica y Santo Tomás de Aquino de la escolástica aristotélica con algunos elementos válidos del platonismo (por ejemplo, la participación).

S. Buenaventura de Bagnorea (1221 – 1274)

Es el exponente más importante del agustinismo (aunque moderado por la influencia aristotélica). Nació en Bagnorea [hoy Bagno-regio], cerca de Viterbo.

a) *El conocimiento*. No sigue la teoría de la abstracción del concepto a partir del dato sensible, sino la teoría agustiniana de la iluminación divina: la intervención especial de Dios que ayuda al hombre a formar ideas. Las relaciones entre razón y fe, filosofía y teología son confusas: la teología absorbe a la filosofía, San Buenaventura aún no es capaz de distinguir entre las dos ciencias como hará más tarde Santo Tomás.

b) *La metafísica*. A la luz de las *rationes seminales* del agustinismo (tomadas del estoicismo de Zenón) como principio activo de la evolución o actualización de la materia, San Buenaventura cree que la *materia prima* contiene un *acto imperfecto*, que no es el devenir como para Santo Tomás (es decir, el paso de la potencia al acto bajo el influjo de un agente en acto), sino que es un verdadero y propio acto o forma no todavía completa, pero que en sí misma tiende a la perfección, que alcanzará cuando desaparezcan los impedimentos extrínsecos a su desarrollo (por ej. como un muelle comprimido entre dos dedos, en cuanto se suelta salta y alcanza su compleción o terminación, ver Garrigou-Lagrange); a partir de esta teoría, retomada por Escoto y Suárez, los modernistas y neomodernistas (De Lubac) han relanzado la cuestión de la *potencia obediencial* que no es – según ellos – la pura potencia pasiva de la criatura para recibir de Dios una perfección de orden sobrenatural (gracia habitual), sino que es un acto imperfecto que en sí mismo tiende al orden sobrenatural, que es debido y no es gratuito y que se obtendrá en cuanto se eliminen los impedimentos externos.

Advertencia: No estoy diciendo que San Agustín, San Buenaventura, Escoto y Suárez fueran *criptomodernistas*, no, eran santos, beatos y piadosos, pero en su filosofía todavía se sentía demasiado la influencia del realismo exagerado platónico (desde San Agustín hasta Escoto; mientras Suárez intentaba conciliar el tomismo con el escolismo y el occamismo de derivación platónica), aún no habían distinguido bien entre la potencia pasiva y la activa, el devenir, el concepto de materia prima y el de acto imperfecto (algo que Santo Tomás haría basándose en Aristóteles y perfeccionándolo). En ellos no había consecuencias teológicas erróneas, ya que eran santos, ortodoxos y jamás

se les habría ocurrido postular la necesidad de la gracia; sin embargo, *parvus error in principio fit magnus in termino* y otros pensadores heterodoxos e inmanentistas, para justificar su error, que reivindica el orden sobrenatural como debido a la naturaleza (un contrasentido, ya que lo *sobre-natural* está por definición *sobre la naturaleza* y, por tanto, no se debe a ella sino que la supera), han desempolvado la teoría de las razones seminales y del acto imperfecto, mal formulado filosóficamente, para negar una verdad de fe, a saber, la gratuidad de la gracia (como dice la propia palabra: la gracia es un don *gratuito*, es *gratis*).

Como vemos, la sana filosofía es indispensable para la teología, y todo error teológico, por ejemplo, la negación del limbo (como toda revolución política) puede remontarse a un error filosófico inicial. Las herejías dogmáticas y las revoluciones (herejías sociales) provienen de la falsa filosofía, por lo que podemos ver el importante papel que la filosofía ha desempeñado, desempeña y desempeñará en la historia «eterna» de las almas individuales y en la historia «temporal» de la humanidad.

Por otra parte, el ilemorfismo agustino-bonaventuriano, que presenta la materia como imperfectamente realizada, habla de *materia corporal* y *materia espiritual*, por lo que los ángeles serían espíritus puros compuestos de materia espiritual; esta opinión tan vacilante, por no decir contradictoria, fue derribada por Santo Tomás, que enseñó la composición metafísica de la esencia y del ser en los espíritus puros, que resultaban así *espíritus puros de toda materia, incluso espiritual* (disculpen el lío: materia espiritual = círculo cuadrado).

San Buenaventura también enseñó la pluralidad de varias formas sustanciales en una sola sustancia, esta teoría también fue abatida por Santo Tomás quien sostenía la unicidad de la forma sustancial en una sustancia (por ejemplo, la sustancia madera tiene solo la forma sustancial madera, si también tuviera la áurea sería al mismo tiempo y bajo la misma proporción, madera y no madera u oro, lo cual repugna *por la contradicción que no lo consiente*).

En cuanto a la prueba de la existencia de Dios, San Buenaventura se refiere al argumento ontológico de San Anselmo de Aosta que da un paso indebido del orden ideal al real (tengo la *idea* de ente más

perfecto, al cual no le puede faltar el ser, por lo tanto, *existe realmente*. Como vemos, pasamos de la idea a la realidad, que no corresponde a la idea; pero es todo lo contrario, de hecho, es la idea la que debe ajustarse a la realidad; ahora bien, la idea del ser perfectísimo implica un ser ideal y no real, de modo que el argumento ontológico no prueba en absoluto la existencia real de Dios. Es como si creyera que tenía mil millones de euros, pero eso no significa que realmente los posea, sueño con ellos, pienso en ellos, los deseo en mi intelecto; pero no existen *a parte rei* [de acuerdo con la realidad – ndt]).

Santo Tomás de Aquino (1225 – 1274)

Nació en Roccasecca, cerca de Aquino, un pequeño pueblo situado entre Cassino y Frosinone. El *doctor común* de la Iglesia, el *ángel de la escuela*, el *Angélico*, *el más santo de los sabios*, *el más sabio de los santos*, cada artículo de la Suma Teológica es un milagro, el *guía de los estudios*: estos son los nombres de Santo Tomás.; no es un simple comentarista de Aristóteles, sino que es el fundador de la metafísica del ser (siendo la metafísica aristotélica la metafísica de la sustancia).

Sus obras se pueden dividir en: a) *Comentarios*: sobre las obras aristotélicas, especialmente la Metafísica, la Ética a Nicómaco y el *De Anima*; b) *Tratados*: Summa Theologica y Summa contra los gentiles, también llamados Summa Filosofica; c) *Questiones*, que se dividen en: *quodlibetales*: son tratados de puntos de vista particulares, realizados en la escuela, breves y ocasionales, donde cada uno de los presentes puede cuestionar, *quod libet* (lo que se prefiere), *disputatae*: más exhaustivos y ponderados, cuando el profesor es el que fija el tema; d) *Opúsculos*: monografías sobre diversos temas, siendo el más importante el *De veritate intellectus* contra los averroístas.

Lógica material

San Tomás distingue la razón y la fe, que son autónomas en su campo específico. La razón tiene límites ya que es propia del hombre que es un ser limitado y finito, pero no deforma la realidad sino que se conforma a ella y la da a conocer, aunque no la represente de ma-

nera idéntica sino similar, ya que el concepto o idea del intelecto humano es universal, abstracto; mientras que la realidad es singular, individual y concreta; por lo tanto, hay una *similitud psicológica* de la cosa en el intelecto que la abstrae del dato sensible individual y concreto, por tanto, el concepto universal tiene su fundamento en la realidad, lo representa universalmente *in cognoscendo* aunque sea particular en el ser. Si la fe y la razón son distintas, no son ni opuestas ni indiferentes, sino que tienen relaciones necesarias entre sí:

a) *relación negativa*: no pueden ser contradictorias, no hay una doble verdad, es una sola. Si la conclusión a la que llega un filósofo contradice la Revelación, la primera contiene un error que el filósofo mismo, sólo con la razón natural, puede corregir, reiniciando su propia búsqueda (la fe controla la filosofía extrínsecamente). No se trata de humillar o invadir el campo de la filosofía, sino sólo de ayudarla a no equivocarse, es decir, a captar la verdad, es decir, a ser verdadera filosofía y no sofística. Porque el error filosófico no es verdadera filosofía, sino deficiencia de la filosofía. De lo contrario, el profesor nunca debe corregir a los alumnos cuando cometen errores.

b) *relación positiva*: algunas verdades reveladas son también objeto de demostración filosófica (existencia de Dios, de la inmortalidad del alma). Si el hombre puede llegar a estas verdades por la razón, Dios también quiso revelarlas para que *todos*, no sólo los genios filosóficos, con *poco tiempo*, sin pasar toda su vida en esta búsqueda, sin el *peligro* de equivocarse (hemos visto a los santos «errar» filosóficamente en cuanto a la existencia de Dios, con el argumento ontológico) puedan llegar a ellas. La revelación de estas verdades, incluso accesible a la razón natural, no es absolutamente necesaria (*ad esse simpliciter*) [para ser simplemente, para existir simplemente – ndt], sino sólo moralmente (*ad melius esse*) [para ser mejor - ndt].

Además, la razón se aplica en el razonamiento teológico que, a partir de una fe mayor, al unirse una razón menor ligada a ella mediante un término común a ambas, da lugar a una conclusión teológica, de modo que la teología puede ser una verdadera ciencia sistemática (*cognitio certa per causas, divina revelatione comparata*) [conocimiento cierto a través de las causas, obtenido por la revelación divina – ndt],

que demuestra la no absurdidad de la Revelación por medio de la razón filosófica que utiliza, y si por una parte la filosofía es la sierva de la teología, por otra parte, la filosofía ejerce un control sobre la teología en el sentido de que lo que contradice la certeza de la recta razón no puede ser revelado o teológicamente cierto (por ejemplo, si Dios fuera uno y tres dioses, sería absurdo; mientras que Dios es uno en naturaleza y trino en personas).

Así, Santo Tomás distingue fe y razón para unir las en la búsqueda de la verdad natural (filosofía) y de la sobrenatural (teología), profundizada por la ciencia teológica ayudada por la recta razón filosófica (*distinguir para unir*).

La metafísica tomista

Es sobre todo en la metafísica donde resplandece el genio original y constructivo de Santo Tomás, que pasa por alto a Aristóteles, lo perfecciona y lo corrige cuando es necesario; si el Angélico llamó a Aristóteles el «Filósofo» (por excelencia), creo que Aristóteles y Santo Tomás pueden y deben ser llamados «los dos Filósofos» (por excelencia).

De hecho, la metafísica del Estagirita es el estudio de la sustancia, de la esencia, de la forma; la del Angélico es la filosofía del ser, entendida como el acto último que actualiza y perfecciona la esencia, que es sólo la capacidad de ser (*id quod potest esse*) [lo que puede ser – ndt], el ser es el acto último (*actus essendi*) gracias al cual las esencias (acto primero) llegan a ser, salen de la nada y de su causa; por lo tanto, el *actus essendi* [acto de ser - ndt] es el ser que realiza la esencia (acto primero, en potencia con respecto al ser o acto último) y la hace real (esencia que tiene ser y existe de hecho) distinta de la nada o del no ser. El ser es el principio y fundamento de la realidad, la existencia es el resultado del ser actuando una esencia, la existencia es una presencia real o un hecho de existir que deriva del acto de ser a la esencia y la hace realmente existente o presente o hecho de existir. El ser es más noble que la existencia (su resultado) y la esencia, que es la potencia con respecto al ser (acto último). Así, San Tomás añade a la

noción analógica del Estagirita (forma/materia; acto/potencia) la de esencia/ser = ente constituido por su ser participado-creado y por su esencia, que son dos principios realmente distintos.

La metafísica tomista supera a la metafísica aristotélica como el ser supera y actúa la sustancia o esencia. Más allá del ser está la nada, por lo tanto, nada ni nadie podrá superar la intuición metafísica de Santo Tomás como filosofía del ser (el acto último de todos los actos, la perfección última de todas las perfecciones, la forma última de todas las formas), más allá del tomismo está el *nihilismo*, es decir, la *nada*.

Teología natural

Santo Tomás prueba la existencia de Dios *a posteriori*, es decir, del efecto contingente se remite a la Causa necesaria, rechaza toda prueba *a priori* o de la Causa al efecto (ya sea porque hay un paso indebido del orden ideal al real, o porque el hombre no puede formarse una idea o concepto adecuado de la esencia o naturaleza de Dios). En la Suma Teológica, Santo Tomás ofrece *cinco vías* de remontarse a Dios: se basan en la contingencia del mundo y se pueden simplificar y resumir en esto: constatar la contingencia (no necesidad) del mundo, a través del movimiento en el que se pasa de la potencia al acto y se pierde una forma sustancial o ser primero para adquirir otra, es decir, se deja de ser lo que se era, y se empieza a ser lo que no era. Ahora bien, lo contingente no tiene su explicación en sí mismo, de lo contrario sería necesario, por lo tanto, su razón de ser (o porqué) está en otro que no es contingente (de lo contrario habría un procedimiento al infinito) sino necesario, es decir, aquel que no puede no existir y al que llamamos Dios o Ser infinito, Acto Puro, *ipsum Esse subsistens* (realmente distinto del ser finito que es el acto o principio último del ente real, informando una esencia).

Santo Tomás no sigue la teoría agustiniana de las verdades eternas, de la iluminación, de las razones seminales, parte concretamente del ser real de los entes y no del ideal, de hecho es el pensamiento el que debe ajustarse a la realidad que existe objetivamente fuera de la mente humana y no es la realidad la que debe ser doblegada a los caprichos o sueños del pensamiento (*a posse ad esse non valet illatio* [de

lo posible a lo real no vale la ilación; esto significa que no se puede concluir que algo es real simplemente porque es posible – ndt] mientras que *ab esse ad posse valet illatio* [de lo real a lo posible vale la ilación, esto significa que si algo es real, entonces es posible –ndt].

En lo que se refiere a la naturaleza divina, Santo Tomás enseña que existen perfecciones, aspectos o atributos que nos permiten conocer algo de su esencia, pero no totalmente. A Santo Tomás no le gusta demasiado el camino negativo o apofático de San Agustín retomado por San Buenaventura, el Angélico afirma que Dios no es totalmente comprensible siendo infinito, pero *tampoco totalmente incomprensible* (agnosticismo teológico), a través de la analogía el intelecto humano se da cuenta de su capacidad de conocer algo sobre Dios. De hecho, ninguno de nuestros conceptos se aplica a Dios de manera *unívoca* (exactamente en el mismo sentido, concepción antropomórfica de Dios), ni siquiera en un sentido *equivoco* (con significados absolutamente diferentes, agnosticismo o nihilismo teológico), sino de una manera *análoga*: es decir, de una manera esencialmente diferente pero relativamente similar (por ejemplo, el ser se aplica a Dios, el ángel, el hombre, el animal, el mineral, con un significado esencialmente diferente: la naturaleza de Dios es esencialmente distinta de la de todas las criaturas; pero similar en relación con el acto de ser. Dios y las criaturas se encuentran en el ser, aunque sus esencias sean específicamente distintas). Ahora bien, el concepto análogo aplicado a Dios se elabora en tres momentos:

1) *afirmo las perfecciones simples de Dios* o incluso desde cualquier límite (por ejemplo, ser, verdadero, bueno); pero encontramos estas perfecciones en el mundo limitadas (el hombre tiene un poco de ser, de bondad, de verdad; pero no es el Ser, el Verdadero, el Bien infinito), por lo tanto, este límite debe ser eliminado por Dios, he aquí el segundo momento:

2) *niego el límite de las perfecciones puras en Dios* (por ejemplo, Dios es in-finito, in-material, in-compuesto). Finalmente:

3) *afirmo las perfecciones puras sin límite en un grado supremo en Dios* (por ejemplo, Dios es el Ser supremo, el Bien, el Verdadero infinito).

Dios está en la eternidad, lo que significa simultaneidad inmutable en el ser, tanto en la sustancia como en la acción-accidente. Por ejemplo, Dios es siempre perfectamente idéntico a sí mismo, tanto en su ser como en su acción, en Él no hay antes y después, no envejece en su sustancia ni en su naturaleza, ni actúa según el antes y el después, es decir, en el tiempo o con el tiempo.

Psicología racional

Santo Tomás refuta la teoría de Averroes retomada por Sigieri de Brabante sobre el intelecto único, es decir, la negación de la inmortalidad de cada alma intelectual, ya que esta teoría choca con la conciencia: yo, que razono, soy lo mismo que siento, pero no tengo conciencia de la alteridad entre el sujeto racional y el sujeto sensible. Por otra parte, lo que hace a una supuesta persona, es decir, al hombre, es el intelecto y la voluntad, ahora bien, postular el intelecto único y universal significa plantear un único inteligente y voluntad destruyendo así la multiplicidad de individuos humanos, lo cual es un hecho constatado y *contra factum non valet argumentum*; no habría muchos hombres, sino un hombre y muchos animales, lo cual repugna al sentido común. El resultado es la destrucción de toda moralidad individual y política que se basa en el concepto de libertad y responsabilidad personal. Por eso Santo Tomás habla de la espiritualidad, de la incorruptibilidad y de la inmortalidad del alma personal y lo demuestra a partir de las operaciones inmateriales del entendimiento y de la voluntad, que son facultades inherentes a la sustancia del alma. Ahora bien, la facultad se especifica por su acción y por su objeto. Por lo tanto, una facultad que capta objetos inmateriales es en sí misma inmaterial. Por ejemplo, yo tengo la idea de la Patria en general, del Honor, de la Pobreza, del Deber en general, pero nadie ha visto ni tocado nunca la Patria en general, por lo que tales objetos son universales, abstractos, inmateriales y por lo tanto la facultad que los capta es espiritual: el intelecto que los conoce y la voluntad que los ama. Pero lo espiritual carece de materia y extensión, que son el principio de la corruptibilidad. Por lo tanto, la sustancia del alma a la que son inherentes

los accidentes de las facultades espirituales (*potentia/impotentia*), el intelecto y la voluntad, son a su vez espirituales, porque un accidente espiritual no lleva inherente una sustancia material, por lo tanto, el alma personal es incorruptible y, por lo tanto, inmortal.

Dios *de potentia absoluta* (la solo omnipotencia divina) puede aniquilar el alma, pero *de potentia ordinata* (la omnipotencia junto con la sabiduría) no lo hace, ya que es insensato obrar de manera diferente desde el fin que se ha propuesto (*omne agens agit propter finem*) [todo agente actúa por un fin – ndt], ahora Dios ha creado el alma inmortal para que no perezca, si la destruyera sería insensato (*absit, quod repugnat*), se contradiría a sí mismo, habría creado el alma inmortal en vano, pero en Dios no hay sombra de maldad ni de contradicción ni de imperfección, Él no es hegeliano.

La gnoseología

1) El intelecto capta el ser del ente como su primer objeto propio (filosofía del ser), mientras que para Aristóteles el intelecto capta la sustancia o esencia (*usiología*). Hemos visto cómo el ser perfecciona la esencia que es *id quod potest esse* [lo que puede ser – ndt]. De ahí que el entendimiento tenga una capacidad que trasciende el mundo sensible, en la medida en que capta la *quiddidad* inteligible de la cosa sensible, es decir, lee o penetra en la corteza sensible (por conexión genética entre sensación e intelección, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*) y llega al ser inteligible y en él al principio de identidad y no contradicción: el ser es el ser, el no ser es el no ser y el ser no es el no ser.

2) La noción de ser es analógica y concilia el Ser con los entes, el aspecto trascendente con el contingente, evitando así el panteísmo (concepción *unívoca* del ser, que impide la diversidad y multiplicidad de los seres) y el nihilismo filosófico (concepción *equivoca* del ser, que impide el conocimiento de múltiples entes que son realmente distintos entre sí).

3) El conocimiento me informa de la realidad, es decir, representa o hace psicológicamente presente el objeto conocido (ser) en el sujeto cognoscente (hombre), el conocimiento es el acto por el cual

el espíritu o intelecto se abre al ser u objeto, *tendit in obiectum* [tiende hacia el objeto – ndt] o lo «in-tenta».

4) La génesis del acto libre es explicada por Santo Tomás en la medida en que el libre albedrío tiene dominio sobre el juicio práctico-práctico (vg. para mí aquí y ahora es bueno robar esta cartera), pues si por una parte es el intelecto el que ilumina a la voluntad como causa formal y especificadora (*nihil volitum nisi praecognitum*) [nada es querido si antes no es conocido – ndt], por otra es la voluntad la que domina al intelecto como causa eficiente, bien aplicándolo a tal o cual objeto, bien haciéndole ponderar el lado bueno de un bien finito o conocido como tal o el lado malo, ya que el bien finito es un *bonum mixtum malo*, por ejemplo. observar los mandamientos o amar a Dios, que en sí mismo es infinito pero lo conozco limitadamente según las capacidades finitas de mi intelecto, es algo que tiene la «otra cara de la moneda»; amar a Dios significa también negar mis pasiones desordenadas y así me aparece como un mal (aparente) aunque él sea en sí mismo un bien real; ahora bien, es la voluntad la que fija el intelecto para considerar el aspecto bueno o desagradable del objeto en cuestión, es decir, la cara buena o mala de la moneda; así pues, si la voluntad fija el intelecto en el aspecto desagradable del objeto en cuestión (Dios al que hay que obedecer sacrificándole las pasiones), el intelecto emitirá un juicio práctico final: no me conviene aquí y ahora obedecer a Dios y sacrificarle mi deseo de venganza, así que mato, aunque el juicio especulativo (intelecto puro) me diga que matar en sí mismo es malo. El pecado consiste precisamente en la discrepancia entre el juicio especulativo y el juicio práctico (el conjunto del hombre: intelecto, voluntad, pasiones, que influyen abrumadoramente – si no están bien educados – en el conocimiento del objeto). De ahí que el pecado no sea ignorancia, como quería Sócrates, sino maldad de la voluntad.

Sin embargo, no hay que olvidar que «negar el valor de la recta inteligencia es comprometer el valor de la acción voluntaria. La voluntad necesita ser educada, iluminada y rectificada por una inteligencia sana y un juicio verdadero sobre el *fin último*. No se puede defender

el amor a Dios, Bien Supremo y Verdadero, despreciando la inteligencia o el conocimiento de la verdad» [véase Garrigou-Lagrange]. Sin embargo, en cuanto a la elección de los medios, el intelecto *práctico* depende de la voluntad recta. «Cada uno juzga según su propia inclinación; si la inclinación es mala (como en el ambicioso), el juicio *práctico* (sobre los medios para alcanzar el fin) no puede ser recto. La verdad del juicio del intelecto práctico (sobre los medios) depende de la buena voluntad» (véase Garrigou-Lagrange).

Pero el apetito del *fin*, presupone la recta aprehensión intelectual del verdadero fin, a través de la razón. Pues el intelecto propone a la voluntad un objeto como verdaderamente bueno. De modo que la rectitud de la voluntad (acerca del *fin*) depende de la razón. Esta es la originalidad y la genialidad de la filosofía tomista del ser frente a la filosofía aristotélica de la esencia.

Ética individual y ética social

El fin del hombre es – para Santo Tomás – Dios, que siendo infinito es el único objeto capaz de saciar el apetito o tendencia humana hacia el infinito. La moral tomista se basa en la dependencia de la criatura respecto al Creador y en la norma moral que es la voluntad de Dios significada en el Decálogo, que tiene fuerza obligatoria y no meramente facultativa, dando lugar a la sanción o recompensa eternas.

La ley divina también está inscrita en el corazón de todo hombre (*ley natural*) y es el principio regulador remoto de los actos humanos, mientras que el próximo es el juicio por el que la ley moral influye en la acción, si el juicio es conforme a la ley el acto es moralmente bueno, meritorio y digno de recompensa, si es disconforme el acto es moralmente malo y digno de sanción. Siguiendo la recta conciencia, es decir, informado por la ley, el hombre sigue la voluntad razonable y racional, y hace el bien. El pecado y el vicio son acciones o hábitos de actuar contrarios a la conciencia informada por la ley divina, es decir, razonablemente.

La ley humana positiva es la explicación no contradictoria de la ley natural (por ejemplo, no matar = no saltarse un semáforo en rojo

sin visibilidad), obliga en conciencia en la medida en que no contradice la ley natural y divina.

En política, Santo Tomás enseña que hay tres formas de gobierno (monarquía, aristocracia y *politia*) todas ellas buenas si están ordenadas al bien público y si promulgan leyes conformes a la ley divina, de lo contrario se corrompen en tiranía, oligarquía y democracia. *Santo Tomás no se alineó ni con el absolutismo panestatista (deificación del príncipe) ni con el absolutismo democrático o popular (deificación de las masas).*

En cuanto a la relación entre Estado e Iglesia, Santo Tomás excluye la oposición o separación y enseña la colaboración subordinada según la supremacía de los fines. Ahora bien, el fin sobrenatural (Iglesia) es más noble que el fin temporal (Estado). Por tanto, el Estado debe estar subordinado a la Iglesia y debe ayudarla en la *salus animarum* promulgando leyes positivas conformes a la ley eterna.

Duns Escoto (1265 – 1308)

Franciscano escocés, intentó superar el tomismo absorbiéndolo en el agustinismo e inició el proceso de ruptura de la primera escolástica, retomado y llevado adelante por Suárez (que quiso conciliar a Escoto, Occam y Santo Tomás en detrimento de este último) y luego completado por Descartes (alumno de los jesuitas suarezianos), que inició la filosofía moderna de la primacía del pensamiento sobre el ser y lo real.

Escoto enseña una filosofía fundamentalmente criteriológica (da *primacía al pensamiento*), que desembocaría más tarde en el nominalismo de su alumno Guillermo Occam. Según Escoto, al igual que San Agustín y San Buenaventura (*rationes seminales*), la *materia prima* no es pura potencia pasiva sin acto alguno, sino que *contiene una cierta actualidad*, aunque imperfecta, lo que abre la puerta a la no gratuidad de la gracia habitual (tesis que no enseña Escoto, que era teológicamente ortodoxo, sino herejes posteriores que utilizarán sus premisas filosóficas erróneas para sacar conclusiones teológicas heterodoxas). Además, Escoto enseña la pluralidad de formas sustanciales en la misma sustancia. Defiende la univocidad del ser, abriendo la puerta al panteísmo.

Según Escoto, las formas son distintas entre sí realmente y al entrar en composición con el ser diferencian las diversas cosas, la forma por tanto es individuante y no específica; mientras que para Santo Tomás, la forma es específica en sí misma y está limitada e individuada por la materia, al igual que el ser participado de los entes está limitado y especificado por la forma. La lógica o pensamiento – según el sentido común – debe fundamentarse en el ser y la metafísica, Santo Tomás logra este equilibrio, además del de la experiencia y el concepto intelectual, de razonar mediante silogismos a partir de primeros principios para llegar a una conclusión que aumenta nuestro conocimiento. Escoto, por el contrario, da la *primacía a la lógica* sobre la metafísica, silogiza para silogizar, su sutileza (*Doctor subtilis*) no es todavía sofística sino preludio de ella y así será en manos menos escrupulosas y piadosas.

Escoto también exalta la excelencia de la fe sobre la razón y envilece a esta última, que ya no tiene contacto con la teología: su alumno Occam consumará el divorcio entre fe y razón. La demostración de la existencia de Dios es para Escoto *a priori*, es decir, de causa a efecto.

En resumen, Escoto tocó todos los puntos clave de la filosofía tomista del ser: existencia de Dios, atributos divinos (vía negativa), inmortalidad del alma (negando la prueba *a posteriori*, es decir, de efecto a causa). Por tanto, es necesario recurrir únicamente a la revelación, habiendo humillado demasiado a la razón natural (abriendo la puerta al *fideísmo* y al tradicionalismo-filosófico francés), la teología pierde su carácter de ciencia sistemática y se encamina hacia la separación de fe y razón, en una especie de fideísmo.

Además, Escoto es fuertemente *voluntarista*, separando la voluntad del intelecto, pero debilitando así la voluntad misma al privarla de la racionalidad que la distinguía del apetito sensitivo. Según Santo Tomás, la voluntad desea algo porque le parece bueno, es decir, el intelecto se lo presenta a la voluntad *sub specie boni*, mientras que para Escoto, la voluntad quiere algo únicamente porque lo quiere, es decir, el proceso volitivo o génesis del acto libre es irracional, voluntarista;

pero la voluntad es una facultad ciega que no conoce y por tanto presupone el conocimiento para poder querer (*nihil volitum nisi praecognitum*) [nada es querido si antes no es conocido – ndt], por lo que el acto voluntario de Escoto es caprichoso y como mínimo a-racional.

Para Santo Tomás, «la recta voluntad requiere un fundamento en la recta inteligencia (*nihil volitum, nisi praecognitum*), en un juicio verdadero – respecto a la realidad objetiva – en relación con el *fin* último. Sin rectitud de inteligencia (en el juicio sobre el *fin* a alcanzar), no puede haber rectitud de voluntad» (véase Garrigou-Lagrange). Del mismo modo que una voluntad recta ayuda a la inteligencia a juzgar rectamente, y no según su propia conveniencia, sobre los medios que deben tomarse para alcanzar el fin.

Esta doctrina Escoto la aplica también a la voluntad divina, que nada tiene que ver con el intelecto divino. Para Santo Tomás, Dios quiere la ley divina porque es buena y razonable, es decir, corresponde al intelecto de Dios que conoce todo en su esencia o naturaleza divina, de modo que las criaturas corresponden a la idea que Dios tiene de ellas, basada en su naturaleza, y las criaturas participan de la naturaleza divina conformándose a la idea que Dios tiene de ellas, es decir, la naturaleza de los entes está presente al intelecto divino que la conoce en su naturaleza divina. Mientras Escoto enseña que la ley moral es buena porque Dios así lo quiere, si Dios quisiera otra cosa, tendríamos una ley moral diferente. En resumen, Santo Tomás enseña que «no matarás» es bueno porque el intelecto divino conoce la malicia objetiva del asesinato que difiere de la naturaleza divina y su conocimiento; mientras que Escoto enseña que si Dios quisiera podría cambiar el mandamiento y decir «acuérdate de matar», pero Dios (para Santo Tomás) siendo perfección infinita no puede pecar ni equivocarse, ni siquiera contradecirse, sería poner una imperfección en el ser perfectísimo *quod repugnat*.

Sin embargo, Escoto no aplica – incoherentemente – el voluntarismo y el carácter hipotético que se sigue al principio de no contradicción, si se quisiera ser consecuente, habría que sacar la conclusión del principio escotista de que si el triángulo no es cuadrado es sólo porque Dios no quiere que lo sea, si Dios lo quisiera, podría

hacer un triángulo cuadrado o la cuadratura del círculo y Dios podría quererlo porque la voluntad divina no admite límites ni presupuestos racionales, pero Escoto al quedarse a mitad de camino admite implícitamente que su principio no tiene fundamento, ya que no se pueden extraer de él todas las consecuencias que saltarían a la vista como obviamente contradictorias.

Escoto sigue la *teología negativa* de los atributos de Dios (Dios es in-finito, in-efable, in-condicionado), la cual llevada a sus consecuencias extremas conduce al nihilismo teológico.

Guillermo Occam (1288 – 1347)

Franciscano inglés discípulo de Escoto, lo explicita y manifiesta el fin de la primera escolástica. Simplifica el escotismo (*entia non sunt multiplicanda sine necessitate*) [no se deben multiplicar los entes sin necesidad – ndt], elimina la *distinción formal a parte rei* [distinción formal por parte de la cosa, de su naturaleza, no de como la entienda el intelecto – ndt], es decir, «real y lógica» y deja sólo la puramente lógica, socava el realismo moderado de Aristóteles y Santo Tomás y avanza hacia el antirrealismo nominalista (los conceptos son sólo nombres y no captan la realidad, que siendo singular y concreta sólo es captada por los sentidos), por tanto, Occam:

a) Devalúa la metafísica y la razón, cayendo en una especie de *sensismo empirista*. El ser es intelectualmente incognoscible.

b) Acentúa la separación escotista entre fe y razón, indiferentes entre sí, tendiendo al escepticismo y a la doctrina de la *doble verdad* (una revelada y otra natural, que pueden ser contradictorias y ambas verdaderas, en distintos aspectos).

c) Sobrevalora la voluntad y abre la puerta a la *razón práctica* kantiana.

d) Habiendo roto la cooperación y subordinación de la fe y la razón, niega la cooperación subordinada del Estado a la Iglesia, de hecho, el emperador es superior al Papa, abriendo el camino al absolutismo de Estado, al pan-estatismo o a la omnipotencia y deificación del Estado.

Prehumanismo, Humanismo y Renacimiento

He tenido que introducir notas en este capítulo debido a las tesis, desconocidas para la mayoría del público, que expongo y que, por tanto, debo documentar con amplias referencias bibliográficas.

Su naturaleza

Se caracterizan por la reivindicación de la autonomía del hombre frente a cualquier fin trascendente (Dios)³. La persona humana

³ Evidentemente, estas fases históricas no dejaron de suponer una dura prueba, entre las mentes más distinguidas, también de los católicos. El cardenal G. Hergenröther señala en el volumen VIII de la Historia Universal de la Iglesia (Radio Spada Ediciones, 2023): «Casi todos los primeros grandes humanistas fueron fielmente devotos de la Iglesia y sus dogmas, y agradecidos a los Papas y obispos por la protección que se les concedió. Y en verdad, fue posible, gracias a la concurrencia de la cultura humanística con la antigua escolástica, obtener grandes progresos en la ciencia eclesiástica, reparar no pocos defectos, y beneficiarse, más copiosamente que antes, de la antigüedad para el triunfo de la verdad de la religión, lo cual también fue entendido por los mejores humanistas; y de hecho se logró en muchas partes. Pero los humanistas, especialmente muchos laicos, exageraron la importancia de los estudios clásicos, descuidaron las rigurosas leyes de la lógica y del método, en las que se destacaba la antigua escolástica, y estos humanistas degradados en todos los sentidos, especialmente por sus barbarismos, imitaban servilmente a los antiguos y cada vez más retrataban en sus máximas y en su vida el espíritu pagano. Se entregaron a las obscenidades de un Ovidio, a menudo incluso superándolas en sus escritos; y con ello se fundó una literatura que era completamente inmoral. La lengua amenazaba con querer perder toda su impronta cristiana y su mitología para retomar su antiguo dominio. Los dogmas cristianos fueron distorsionados, incluso burlados; y ya el escepticismo, el epicureísmo y la incredulidad eran penetrantes. Muchos humanistas tenían a Platón en mayor estima que los apóstoles; y los nuevos peripatéticos ni siquiera se protegían contra los errores y la manía de la duda. Pietro Pomponazío, profesor en Padua y Bolonia, que murió en 1526, declaró abiertamente que como verdades filosóficas la inmortalidad del alma y la Providencia eran más que dudosas, pero como verdades teológicas eran creíbles, lo que fue condenado en el quinto concilio de Letrán (octava sesión). Los predicadores ya estaban acostumbrados a valerse en el púlpito de la autoridad de los clásicos, en lugar de la

adquiere un valor absoluto, la razón tiene primacía sobre la fe en la búsqueda de la verdad, de ahí que la cultura se secularice o laicice. El hombre solo (sin ayuda divina) puede encontrar la verdad plena, alcanzar la felicidad y ser artífice de su propio destino (*homo faber fortunae suae*). La naturaleza es divina en su esencia (panteísmo) y el hombre se relaciona y se autodiviniza a través de la magia y la alquimia (véase F. Olgíati).

Comúnmente se distinguen:

a) *Renacimiento humanista* o *Humanismo* (siglo XV): donde decae la supremacía de la Iglesia sobre el Estado. Hay una «renovación» cultural (que huele a antigüedad) caracterizada por el averroísmo, el neoplatonismo paganizante de Plotino y Proclus, con fuertes influencias estoicas y epicúreas, y la cábala gnóstica y orientalista. Si se enseña a Aristóteles, es sólo en función averroísta y antitomista: el alma humana es mortal, existe una doble verdad (natural y sobrenatural), ambas son verdaderas, aunque se contradigan, la única forma de llegar a la verdad plena es a través de la razón (racionalismo) y no de la fe.

b) *Renacimiento en sentido estricto o naturalista* (siglo XVI): en el que la historia la hace sólo el hombre y no la Providencia. El antropocentrismo sustituye al teocentrismo medieval. La filosofía teórica es naturalista (excluye el orden sobrenatural – basado sólo en la naturaleza – sustituyéndolo por la magia); la metafísica es sustituida por la física, la política es laicista y maquiavélica y abre la puerta al absolutismo. Hay un gran desarrollo de la magia, la teurgia y la alquimia, vistas como medios esotéricos de entrar en contacto con la naturaleza divina (véase F. Olgíati).

Escritura y los Padres; ya la educación de la juventud estaba empañada por el veneno del espíritu desenfrenado y lascivo de los humanistas frívolos y vanidosos; la moral reconducida a los principios paganos, a los espíritu lascivo y desenfrenado de los humanistas frívolos y vanidosos; la moral retrotraída a los principios paganos de Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca; la política se desvinculó de la moral y se transformó en un arte impío del egoísmo y del interés, como hizo el historiador florentino Nicolás Maquiavelo con su estilo deslumbrante (1530)».

Ramón Llull (1232 – 1316)

Es el «padre» de los cabalistas del Renacimiento y el «abuelo», o maestro espiritual, de Giordano Bruno⁴. Nació en Palma de Mallorca y, más que un filósofo, fue un falso místico o un iluminado. Tras una «visión» (1265), abandonó la corte, donde era paje, y eligió la vida de ermitaño, durante la cual escribió su principal obra, que es el *Ars Magna* de Llull.

Para entender el lulismo, hay que estudiar la cultura española de los siglos XIII-XIV: estaba compuesta por tres corrientes culturales, el Islam, el judaísmo y el cristianismo. En este ambiente, en el que se mezclaban tres religiones, etnias y filosofías, nació *el Gran Arte lulliano*: una especie de esoterismo ecuménico basado en los principios similares de las tres religiones, con el fin de unir las aún más estrechamente, apoyándose en una base filosófico-«mística» común. Sin embargo, nada tenía que ver con el verdadero misticismo, que precisamente en España tendría sus máximos representantes: Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz.

Elemire Zolla escribe: «En Nápoles, Llull conoció a un alquimista, Arnaud de Villeneuve, que le inició en la transmutación de los metales»⁵. También según Zolla, Giordano Bruno estudió y luego enseñó la mnemotecnia de Llull.

Don Julio Meinvielle explica que: «Al final de la Edad Media, se advierte que Ramón Llull – de buena fe – había preparado el camino... Pico y otros *cristianos* renacentistas aceptaron la Cábala judía. Los judíos penetraron así en la sociedad cristiana y la judaizaron a través de la Cábala»⁶.

Según Meinvielle, el primer pensador cristiano que abrió la puerta a la Cábala fue el propio Llull (tan en boga hoy en los círculos esotérico-traditionalistas). La esencia del *Ars Magna* de Llull consiste en el estudio de los atributos o nombres divinos, comunes al judaísmo, el cristianismo y el islam. Para unir aún más las tres religiones,

⁴ E. Garin, *Giordano Bruno*, CEI, Milán, 1996

⁵ E. Zolla, *I mistici dell'occidente*, Milán, Adelphi, 1997, vol. I, pág. 787.

⁶ J. Meinvielle, *De la Cábala al Progresismo*, Buenos Aires, 1970, pág. 168-169.

Llull pensó en combinar los nombres o atributos de Dios con la teoría de los cuatro elementos (tierra, aire, agua, fuego) y en representar estas ideas mediante las letras del alfabeto *latino*, y en esto se diferenciaba de la Cábala judía, que utilizaba las letras *hebreas*, mientras que la de Llull era una Cábala para uso de los *goyim*.

También Frances A. Yates afirma que la Cábala hebrea influyó mucho en el *Ars luliana*⁷. De hecho, los dos pilares de la filosofía de Llull son: los nombres divinos y la técnica para combinar las letras del alfabeto; pues bien, éstas son las características de la Cábala judía, con la única diferencia de que ésta hacía uso del alfabeto hebreo, mientras que Llull lo hacía del alfabeto latino. Por lo tanto, Yates concluye acertadamente: «El lulismo es un método cabalístico, utilizado sin el alfabeto hebreo»⁸.

Los cabalistas «cristianos» del Renacimiento hasta Giordano Bruno pueden considerarse descendientes espirituales de Llull. Las dos corrientes medievales, que dejaron una larga posteridad propia, y que marcaron la muerte del cristianismo medieval y el comienzo del mundo moderno, son: el joaquimismo y el lulismo.

El *Ars Combinatoria* de Pico es muy similar al *Ars Magna* de Llull. Es el arte de «en-diosarse» o hacerse Dios, a través de la gnosis o la Cábala y la mediación de los eones o *sefirot* (los 10 atributos o nombres de Dios) que hacen que el mundo exista como emanaciones de ellos que también emanan de Dios. Así, a través de las diez *sefirot* o atributos de *En Soph* (Dios indeterminado o *âpeiron*) que coincide con los cuatro elementos (tierra, aire, agua, fuego), el hombre puede convertirse en «Dios».

Yates, en su libro titulado *El arte de la memoria*, nos enseña que Llull «estuvo fuertemente influido por Escoto Eriugena (s. IX) [...] en Llull se encuentra una vigorosa dosis del neoplatonismo más extremo, extraído de Escoto Eriugena, Llull no era un erudito, era un platonista [...] más cerca del Renacimiento que de la Edad Media»⁹.

⁷ F. A. Yates, *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, Turín, Einaudi, 1982, págs. 13-21.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibid.*, p. 162.

A pesar de tal desviación doctrinal Llull murió mártir por los musulmanes, 1313 en Egipto, y fue beatificado, pues la sangre borró la tinta.

Marsilio Ficino (1433 – 1499)

Según Cesare Vasoli, «no es posible un verdadero conocimiento histórico de los acontecimientos de la cultura occidental... sin investigar la profunda influencia de los intelectuales judíos eruditos (en ella)»¹⁰. Y prosigue: «quizás se podría pensar que la propia cultura humanística, con su apelación a las civilizaciones clásicas.... a una visión del mundo ajena a la tradición bíblica, marca un fuerte distanciamiento de esas raíces (judías) [pero...] esto no es en absoluto cierto; y menos aún en Florencia, la ciudad [...] donde incluso los banqueros y prestamistas son a menudo hombres de [...] intensa vida intelectual y religiosa. [...] A esto se añade la particular benevolencia de Lorenzo el Magnífico, que no tuvo dificultad en acoger en su casa a médicos y otros maestros judíos como los parientes de su amigo Giovanni Pico [...]. La apasionada participación en la lengua, la cultura y las doctrinas del judaísmo creció continuamente, hasta alcanzar su punto álgido en los años de las repetidas estancias de Giovanni Pico en Florencia, hacia finales de siglo»¹¹.

En cuanto a la «filosofía» o mística de Ficino, es ecumenista y apoya la teoría de la unidad de todas las religiones y todos los dioses. «No se puede... considerar... impiedad... ninguno de los ritos y cultos que se atribuyen (a los dioses) Por tanto, toda religión no carece nunca de su propio bien, como escribe Ficino, aclarando plenamente su concepto de una *religio* que trasciende cualquier culto o rito particular... de hecho, el modelo de religión que propone está ligado a una concepción del cristianismo que no excluye, es más, acepta el tema de la *prisca theologia* [«teología antigua», doctrina que afirma que una verdadera y única teología existe, subyacente en todas las religiones,

¹⁰ D. L. Bemporad, I. Zattelli (editado por), *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*, Olschki, Florencia, 1998, p. 3.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 4-5.

y que fue dada por Dios al hombre en la antigüedad – ndt], una especie de revelación sapiencial, ajena, pero no en contraste, con la bíblico-evangélica y *universal sabiduría* que acoge todas las experiencias más elevadas de religiosidad... humana»¹². Para Ficino, la antigua sabiduría de Oriente (gnosis) repensada en clave platónica y cabalística es el medio para llegar a Dios.

Según Ficino, todas las religiones coinciden sustancialmente y Dios está presente dentro de todas las cosas y se expande en la naturaleza por emanación. El hombre que «conoce» o «sabe» se convierte en Dios. Ficino tradujo el *Corpus Hermeticum* atribuido erróneamente a Hermes Trismegisto¹³; en realidad, entre los siglos II y III d.C., algunos filósofos paganos, bajo el nombre de Hermes Trismegisto (tres veces grande), que no habría sido otro que el dios egipcio Thot, inventor de la escritura y *escriba deorum*, elaboraron una serie de escritos, en clave anticristiana, para contrastarlos con la Biblia. Sin el *Corpus Hermeticum* no se puede entender el Humanismo como un sincretismo de neoplatonismo, cristianismo y magia. Para Ficino, el hombre, que era incorpóreo, quería unirse a la materia, que es intrínsecamente mala; su salvación reside en liberarse de las ataduras del cuerpo, mediante la gnosis, la doctrina hermética y esotérica.

Según Giovanni Gentile, el Idealismo no es filosofía alemana, sino filosofía italiana del Renacimiento, que como un río cárstico, después de unos dos o tres siglos, reaparece en la superficie en Alemania, con Kant, Fichte, Schelling y Hegel, a mediados del siglo XIX¹⁴.

¹² *Ibíd.*, pág. 10.

¹³ Recientemente contamos con la traducción del *Corpus Hermeticum*, Rizzoli (BUR), Milán, 2002.

¹⁴ E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, Laterza, Bari, 1994. En cuanto al propio Giovanni Gentile, ha escrito tres pesados volúmenes sobre el Renacimiento, en los que reconoce la presencia de la influencia del pensamiento clásico y judío en la filosofía humanístico-renacentista, que continúa y explota en el idealismo alemán; véase: *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 4ª ed., 1968, Florencia, Le Lettere; *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, 1991, Florencia, Le Lettere; *Studi sul Rinascimento*, 3ª ed., 1993, Florencia, Le Lettere.

Pico della Mirandola (1463 - 1494)

«El momento culminante – según Cesare Vasoli – del encuentro entre la cultura filosófica italiana del siglo XV y las tradiciones especulativas [...] del judaísmo está [...] marcado ciertamente por la obra de Giovanni Pico. Bajo la guía de Elia del Medigo... inició un largo viaje filosófico, realizado en su mayor parte en continuo diálogo y relación con la gran cultura especulativa, mística y religiosa del pueblo de Israel. Por su parte, Pico... se dedicó sobre todo al estudio de la Cábala [...] bajo la guía de... Flavio Mitrídates [...todo ello] le indujo a buscar en el misterioso *alfabeto* cabalístico la figura que disuelve todo error y revela la unidad radical de toda sabiduría.... De este modo, doctrinas extraídas de la Cábala [...] la aspiración a la posesión de una *magia operativa*... se unió a la inspiración concordista e irenista»¹⁵.

Pico fue iniciado en la cultura árabe-judía por un judío cretense, Elías de Medigo. Estudió a Platón y Aristóteles desde una perspectiva averroísta, con el fin de encontrar una verdad fundamental como raíz común de la sabiduría humana de los filósofos y la verdad revelada cristiana. Según Pico, existe una verdad fundamental que es una especie de fuente común de las diversas filosofías y religiones públicas; iría más allá del dogma católico. Flavio Mitrídates – un judío siciliano de Agrigento, que tradujo al latín toda una biblioteca cabalística, reunida en tres grandes códices en la biblioteca vaticana – inició a Pico en el hebreo, el caldeo y el árabe. Otro judío, Elías de Medigo, le sugirió la contemplación cabalística «mística» como medio de conocimiento esotérico. Bajo la dirección de otro judío de origen francés, Johanan Alemanno, Pico profundizó en sus estudios cabalísticos.

Pico cree firmemente en el *culto al hombre*, que es capaz de ascender hasta Dios y convertirse en Dios a través de su propia libertad. El mundo es una emanación de Dios, el alma humana emana de Dios, pero se sumerge en la noche del cuerpo, y sólo cuando se ha liberado de todas las ataduras terrenas vuelve a unirse a Dios. Pero no debemos olvidar la gran influencia que Ficino ejerció sobre Pico. Ficino es más hábil, más disimulado y prudente, aunque menos profundo

¹⁵ D. L. Bemporad, I. Zatelli (editado por), op. cit., págs. 12-14.

que Pico: así consiguió engañar a la cultura cristiana, que no reaccionó inmediata y vehementemente como con Pico, cuyas novecientas tesis teológicas fueron puestas en el Índice.

«Ficino esconde sus ideas cabalísticas tras Plotino y Santo Tomás – escribe Yates –, «Pico, en cambio, lanza abiertamente el guante»¹⁶.

Frances A. Yates, en su libro sobre Giordano Bruno, resume en pocas pero densas páginas el pensamiento hermético de Pico y Ficino, que veían en el hombre-mago al redentor del mundo a través de la magia y la Cábala¹⁷.

Creo poder concluir que Pico era más profundo, aunque menos prudente que Marsilio, Garin argumenta que: «Pico y Reuchlin habían forzado un ajuste de cuentas con la Cábala. Ficino había inundado no poca parte de la Europa culta con sus combinaciones de temas herméticos y neoplatónicos [...] Agostino (Pantaleone) Giustiniani, obispo de Nebbio, maestro de hebreo en París [...] experto en textos cabalísticos, benemérito de estudios hebraicos... conoció a Pico... y también tradujo textos del *Zohar*»¹⁸.

Pico della Mirandola «descubre... en las obras de los cabalistas judíos, una clave interpretativa de los textos capaz de superar los con-

¹⁶ F. A. Yates, *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, cit., pág. 24.

¹⁷ F. A. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1995, pág. 146-151. Respecto a la influencia judía en el Renacimiento, puede ser útil consultar lo siguiente: Hegel Tirosh-Rothschild, *Jewish Culture in Renaissance Italy*, «Italia», IX, 1-2, 1990, págs. 63-69; D. B. Ruderman, *The Italian, Renaissance and Jewish Thought*, en A. Rabi (editado por), *Renaissance Humanism: Foundations and Forms*, I; Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988, págs. 382-433; A. Marx Lesley, *Jewish Adaptation of Humanist Concept in 15th and 16th Century Italy*, en Marx C. Horowitz (editado por), *Renaissance Rereadings: Intertext and Context*, Urbana University of Illinois Press, 1988, págs. 51-66; U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Florencia, Galletti y Cocci, 1918.

¹⁸ E. Garin, *L'umanesimo italiano e la cultura ebraica*, en *Storia d'Italia, Annali ecc*, Einaudi, Turín, 1996, pág. 366. Sobre Giustiniani se puede leer: F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, París, 1964, págs. 99-126; A. Cevolotto, *Agostino Giustiniani. Un umanista tra Bibbia e Cabala*, ECIG, Génova, 1992.

trastes más radicales y de alcanzar, más allá de todas las contradicciones, la unidad de la verdad y una clave para captar el sentido del conjunto. En el secreto de los libros cabalísticos, Pico cree haber descubierto una doctrina y un método capaces de resolver conflictos y contradicciones»¹⁹.

Pico no se detuvo en el estudio del griego o del hebreo, por humanismo, sino que se fundó en la Cábala, como clave de interpretación de toda la realidad, allí donde Ficino se había detenido en el hermetismo en general, la *prisca theologia* y el neoplatonismo, llegando apenas al umbral de la Cábala sin profundizar en ella y hacer de ella su caballo de batalla.

Giordano Bruno (1548 - 1600)

Las tendencias de la época operan profundamente en el pensamiento del apóstata de Nola, fundador de una secta secreta que anticipa a los Rosacruces, y espía de los ingleses. Busca un conocimiento inflamado que haga al hombre uno con la Divinidad y con la naturaleza. Bruno «elude toda clasificación fácil: mago [...], gran iniciado en la tradición hermética, practicante genial del arte de la memoria. En él, los planos filosófico, hermético, religioso y político [...] son manifestaciones de una única tensión espiritual. [...] El primer pensador de la Edad Moderna que pensó más allá del cristianismo. [...] Según Bruno, el hombre es la coincidencia absoluta de lo divino y lo humano. Esta visión del mundo implica la superación de toda creencia religiosa procedente de la [...] tradición cristiana, implica la destrucción de la idea misma de la trascendencia de Dios y, por tanto, de la naturaleza creatural, contingente y finita del mundo. [...] Cuando entró en contacto con Enrique III, se convirtió en el animador en Europa de una reforma destinada [...] a superar las divisiones religiosas [...] la dimensión anticristiana, anticlerical y antipapalista que caracteriza la acción y el pensamiento de Bruno se revela aquí, naturalmente,

¹⁹ E. Garin, op. ult. cit., pág. 368.

con toda su fuerza»²⁰.

Bruno utilizó la magia, el hermetismo, la religión egipcia, el *Ars Magna* luliana; para él el cristianismo es un fraude, en cambio la naturaleza es divina y animada. D'Amico escribe: «[Bruno] conoció pronto los textos de Ramón Llull, el innovador decisivo de la mnemotecnica. Bruno, como Pico della Mirandola antes que él, se dedicó al estudio de la Cábala hebrea, y [...] de la tradición neoplatónica, cuyos autores más importantes habían sido traducidos por Marsilio Ficino»²¹. Durante el Renacimiento, además del neoplatonismo de Ficino, se impuso en Italia el pensamiento de Ramón Llull, y especialmente su lógica y mnemotecnica, signo de «fuertes influencias cabalísticas»²². Además de la cábala judía, Bruno se inspiró en la religión egipcia. El anticristianismo de Bruno no es casual, «en el cosmos bruniano, todo animado y divino [...] ya no hay lugar para la fe cristiana, para el Dios cristiano. Bruno está anclado en una metafísica de la inmanencia. Liberarse de las ataduras del cristianismo implica una agresión violenta, una batalla encarnizada [...] contra la moral cristiana y, por tanto, contra la idea del hombre implícita en la religión cristiana»²³.

La religión, para Bruno como para Maquiavelo, es una invención humana y tiene la finalidad práctica de mantener al vulgo bajo la ley y la autoridad civil. En su obra *Expulsión dela besitia trionfante*, Bruno «contrapone a la moral cristiana, [...] causa de mil años de decadencia [...], una nueva moral, una nueva religiosidad, que encuentra sus puntos de referencia ideales en el mundo pagano, y en particular en la civilización de Roma»²⁴. Para Bruno, como para todo esotérico-gnóstico, es necesario «superar la fractura entre lo humano y lo divino producida por el cristianismo. [...] Divinizar al hombre es el verdadero objetivo secreto de todo el pensamiento mágico bruniano»²⁵. Bruno

²⁰ Marx D'Amico, *Giordano Bruno*, Casale Monferrato, Piemme, 2000, pág. 7-13.

²¹ *Ibíd.*, p. 44.

²² *Ibíd.*, p. 116

²³ *Ibíd.*, p. 242

²⁴ *Ibíd.*, p. 250.

²⁵ *Ibíd.*, p. 254.

es un reformador, y como todos los reformadores que se toman en serio a sí mismos, quiere reformar nada menos que la Iglesia romana y el Papado. La reforma del catolicismo es el trampolín para la fundación de una nueva *religiosidad* de la que Bruno es fundador y profeta: ¡el *brunismo*! Es la mezcla de la religión egipcia, el hermetismo de Hermes Trismegisto y de la Cábala-rabínica post-bíblica judaica, tampoco hay que dejarse engañar por el hecho de que Bruno desprecie el *judaísmo*, de hecho, por judaísmo se entiende el Antiguo Testamento como preparación del Nuevo y Eterno, por lo tanto, Bruno desprecia el judaísmo y por lo tanto desprecia la Ley y los Profetas junto con Jesús que vino a perfeccionarlos, al igual que Evola y Rosenberg. Pero Bruno es un gran admirador del judaísmo rabínico y de la Cábala espuria, que no sólo es postcristiana, sino anticristiana. En su delirio de omnipotencia Bruno (como más tarde haría Comte) piensa que puede unir todas las religiones del mundo en una sola religión.

Ernest Bloch escribe: «Los filósofos del Renacimiento ya no necesitan un Padre común [...], la criatura adquiere preeminencia sobre su propio creador [...], el filosofar de Bruno es [...] una profesión de fe no ya en el Más Allá, sino en el Más Acá, en el mundo *mundano* del cosmos. Su filosofía aparece [...] como si no tuviera detrás ninguna tradición cristiana»²⁶.

Frances A. Yates, en su libro sobre Bruno, hace algunas consideraciones interesantes sobre la idea que el nolano tenía del Santísimo Sacramento: «para Bruno, el Santísimo Sacramento es propiamente divino y es una forma de comunicación con la Divinidad inmanentes»²⁷. Esta concepción prácticamente mágica de la Eucaristía es característica de muchos esotéricos. Bruno, según F. A. Yates, era «un ocultista egipcio convencido que relegó el judaísmo y la Cábala a un segundo plano»²⁸; Llull, Pico y Ficino, a diferencia de Bruno, eran principalmente cabalistas. Aunque Bruno no era cristiano: «creía que

²⁶ E. Bloch, *La filosofía del Rinascimento*, Il Mulino, Bolonia, 1981, pág. 43.

²⁷ F. A. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, cit., pág. 33. También de F. A. Yates, a propósito de Bruno, se puede leer provechosamente *L'arte della memoria*, Einaudi, Turín, 1985, págs. 183-296.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 99.

la antigua religión egipcia que se remonta a Hermes Trismegisto era superior a las religiones judía y cristiana... La Cábala de Bruno es simplemente un añadido a su aceptación masiva de la magia hermética o egipcia»²⁹.

La Cábala práctica o teurgia o magia, representa para el apóstata nolano «el método más eficaz de atarse a los demonios [...] la magia es el interés fundamental de Bruno y todas sus otras obras... son el reflejo y la culminación de una grandiosa representación hermética del universo y de la verdad»³⁰.

Bruno creía en su religión – que marcaría una renovación general y una transformación radical del mundo entero – y regresó a Italia tras huir de la Inquisición que le perseguía, convencido de reformar el catolicismo romano en un sentido hermético y, a través del neocristianismo iniciático, soñaba con reunificar todas las religiones. Bruno tiende, por tanto, con todas sus fuerzas a «purificar el culto cristiano de aquellos elementos dogmáticos que favorecen las disputas y la intolerancia y sustituirlo por una religión panteísta (o panocrística) y mágica capaz de traer la paz y un nuevo orden civil y social»³¹. «Bruno tiene la intención de influir sobre el Papa (para lograr su objetivo) utilizando los poderes ocultos que el estudio intenso de la astrología [...] Y cree que le han dado magia negra de verdad»³². Confundiéndose demasiado en sí mismo y en la magia demoníaca que practicaba, pensó que podría convencer al Papa de reformar el catolicismo y convertirlo en una especie de religión dogmática, horizontal y panteísta. Y así fue como, habiendo tenido demasiada confianza en sí mismo y ninguna confianza en Jesucristo, partió hacia la hoguera que lo consumiría el 17 de febrero de 1600.

Las *élites* intelectuales judaizantes de la Toscana humanista-renacentista habían preparado el terreno para la inmigración de importantes colonias de marranos, que no tuvieron dificultad en ocupar los puestos de mayor prestigio social y en hacer – entre los siglos XVI y

²⁹ *Ibíd.*, pág 98-99.

³⁰ *Ibíd.*, pág 318.

³¹ *Ibíd.* pág. 364.

³² *Ibíd.* pág. 365.

XVII – un fenómeno de masas lo que en el humanismo había sido sólo un fenómeno elitista. Según Mosché Idel, la Cábala de Pico ayudó a Bruno «a comprender el libro de la naturaleza»³³. Y Bruno influyó, a su vez, en Spinoza: «el pensador de Nolan adoptó, entre otras cosas, una concepción panteísta de la relación entre Dios y la naturaleza... no es nada difícil identificar en Bruno una posible fuente de Spinoza [...] y es muy posible que Bruno fuera a su vez influenciado por fuentes judías cuando se enfrentó al problema de la relación entre Dios y la naturaleza [...]. Muchos eruditos han enfatizado la afinidad con algunos textos judíos de la conocida fórmula de Spinoza: *Deus sive Natura* [Dios, es decir, la Naturaleza – ndt]³⁴.

³³ Marx Idel, *Maimonide e la mistica ebraica*, Il Melangolo, Génova, 2000, pág. 147.

³⁴ *Ibíd.*, págs. 147 y 174. Cfr. E. Olgiati, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento*, Milán, Vita e Pensiero, 1924.

Parte III – La filosofía moderna

Suarismo, gnoseologismo, Racionalismo

Francisco Suárez (1548 – 1617)

Suárez, con la mediación de la metafísica de la sustancia de Avicena, trata de sacar una conclusión de la «mezcla de la filosofía de Santo Tomás, Duns Escoto y Occam» (véase F. J. Thonnard), para adaptarse a las necesidades del mundo moderno y especialmente del Renacimiento; Thonnard define el *suarismo* de la siguiente manera: «pone en orden las opiniones de Santo Tomás, Escoto, Occam, tomando todo lo que es bueno, para elegir la verdad, buscando una *vía intermedia* entre los tres autores mencionados anteriormente». Santo Tomás considera las opiniones de los Santos Padres como un medio para penetrar mejor en una tesis, llegar a una conclusión con más profundidad, y esto no es eclecticismo, sino respeto a la Tradición para profundizar y desarrollar homogéneamente el dato revelado; incluso en filosofía, mientras procede a la luz de la razón, no desprecia la autoridad de Aristóteles para profundizarla y perfeccionarla, sabe discernir los principios que pueden ser asimilados por la recta razón y los que no lo son: los primeros los hace suyos y los sintetiza en su metafísica, los segundos los rechaza.

Por su parte, «Suárez toma los sistemas tomista, escotista y occamista como medios para formar *su* propio sistema, recogiendo verdades parciales que se propone coordinar, [y] conduce a un conjunto de teorías que no tienen conexión entre sí, un principio vivificante, pero que parecen ser la reconciliación más verosímil entre las tres

escuelas citadas y esto es el eclecticismo» (ver F. J. Thonnard). Pero el resultado no es una síntesis, sino un compromiso o arreglo, en el que la metafísica que más pierde es la tomista. De hecho, la filosofía del ser da paso a la de la esencia. Suárez se distancia del tomismo en lo que se refiere a la teoría del ser, de la distinción real entre esencia y ser, de la analogía, del hilemorfismo, del acto y potencia.

a) El ser según Suárez no es (como enseña Santo Tomás) el acto o principio último que actualiza y perfecciona la esencia (*quod potest esse*) [lo que puede ser – ndt] y la trae a la existencia (el hecho de existir), que es el resultado de la presencia del ente. El ser – tomísticamente – es el acto fundante metafísico último, que hace real el ente. Según Santo Tomás, el ser fundamenta la esencia que existe, actuada por el ser; *ens est essentia habens esse* [el ente es la esencia que tiene ser – ndt], en resumen, la existencia es el resultado del ser (*actus essendi*), de la cual hay que distinguirla claramente. Para Suárez, en cambio, el ser es un concepto unívoco, máximamente universal, con la máxima extensión y la mínima intensidad, no es ya la perfección de cada perfección, el acto de todos los actos, la forma de cada forma.

b) Suárez niega la distinción real de esencia y ser que, según él, son dos modos diferentes de concebir (distinción lógica y no real) el mismo ente: la esencia es el modo de concebir el ente potencialmente, el ser es un modo de concebir o pensar el ente actualmente.

c) La analogía para Suárez es sólo metafórica, por lo que la analogía del ser se viene abajo y el discurso sobre Dios es pura metáfora (*teología metafórica*).

d) Materia y forma son dos entidades completas por sí mismas, que requieren de un tercer elemento que las unifique, además la materia no es pura potencia sino un acto imperfecto (cf. *rationes seminales* del estoicismo de Zenón) y por tanto la potencia obediencial no es pura potencia pasiva para recibir la orden sobrenatural de Dios, sino que es un concurso simultáneo de Dios y el hombre en el acto de la justificación, porque la materia (al ser un acto, aunque imperfecto) no requiere de un agente que haga pasar la potencia al acto mediante una promoción física.

e) Suárez niega la distinción real entre sustancia y accidente,

entificando a este último y convirtiéndolo en una cuasi-sustancia o sustancia imperfecta.

f) En cuanto a la prueba racional de la existencia de Dios, Suárez niega la prueba a partir del movimiento.

Suárez elaboró una metafísica neutra o neutralizó la metafísica, por lo que fue aceptado en los ambientes laicistas y protestantes, en lo que respecta a la filosofía especulativa; de hecho, Descartes se formó en la escuela jesuita de filosofía de La Flèche que estaba fundamentada en el suarismo, y también Vico se formó en la filosofía suareziana. Su pensamiento es válido en lo que respecta al derecho y a la moral social: aunque suavizó la doctrina de la *plenitudo potestatis medievalis* [plenitud de poder medieval, es decir, la autoridad del Papa o del monarca es completa y absoluta en el ámbito espiritual o temporal, respectivamente, argumentando que el poder no es absoluto y debe estar limitado por la ley natural y los derechos de las personas – ndt], mantuvo no obstante la subordinación del Estado a la Iglesia, la cual, sin embargo, sólo tiene un poder *indirecto* en las cosas temporales *ratione peccati* [en razón del pecado – ndt].

La primacía del pensamiento sobre el ser: Descartes [latinizado: Renatus Cartesius – ndt], (1596 – 1650)

Parte de la *duda metódica* que consiste en rechazar como falso todo aquello en lo que pueda haber la menor sombra de duda. Así, o no quedará nada (escepticismo), o quedará algo absolutamente cierto, que será el punto de partida de la nueva filosofía. Descartés rechaza los datos sensibles, porque a veces el sentido nos engaña (si está alterado o si estamos enfermos: sin embargo, el sentido mismo no está hecho para engañarnos, sino para hacernos captar la realidad concreta e identificarla). También rechaza el razonamiento, pues hay quien yerra en los razonamientos más elementales (es el sofisma *ab uno disce omnes* [por uno se aprende a conocer a todos –ndt], es decir, si un barbero degüella a su mujer, todos los barberos son uxoricidas; si alguien, siendo un burro, no puede hacer un razonamiento elemental, la culpa es suya y no de la razón o del silogismo, que son medios, que nos hacen conocer la realidad inteligible con absoluta certeza).

Sólo queda el yo que duda, única certeza para Descartés, y como está seguro de dudar está seguro de existir. Nótese el *cambio de sentido*, la filosofía del sentido común parte de la realidad objetiva y extramental, de la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas (tanto sensitivas como intelectivas), del principio de identidad y no contradicción como absolutamente evidentes para todos, y partiendo de estos datos objetivos, ontológicos, aplica el conocimiento a la realidad para llegar a la verdad, que es la adecuación del pensamiento a la realidad.

Con Descartés el camino es todo lo contrario: parte del pensamiento del hombre que está seguro de dudar, es decir, de pensar pero sin asentir a ninguna tesis, es decir, suspendiendo el asentimiento, por lo que ni siquiera formula un juicio en el que radica la conformidad del pensamiento con la realidad y, por tanto, la verdad; partiendo de la certeza de dudar, es decir, de no estar seguro de nada, Descartés funda su contrafilosofía que afirma que dudar me hace estar seguro de pensar (sin asentir, es decir, pensando en el vacío) y, por tanto, de existir.

Habría una parte de verdad en la elucubración cartesiana, si se entendiera en el sentido de *agere sequitur esse* [el obrar sigue al ser – ndt]: si dudo, actúo sin decidirme, como el asno de Buridán que, teniendo a sus lados dos sacos de heno de un quintal cada uno, no podía decidir cuál comer y dudando, murió de hambre. Así que existo, porque si no existiera no podría dudar, pero Descartés insiste en la *primacía* ontológica y cronológica del pensamiento sobre el ser, así que si hasta ahora la filosofía había sido una metafísica que partía de la realidad (sustancia y ser), a partir de este momento se convierte en *gnoseología* y todos los pensadores más importantes (en el vacío) de la era moderna seguirán este camino a la inversa. En cambio, San Agustín escribió que si el hombre duda, significa que existe; pero si existe, no puede dudar de la certeza de existir. Pues si me equivoco, significa que existo; porque *agere sequitur esse* (*Si enim fallor sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum si fallor*) [Si me equivoco, existo. Pues quien no existe, no puede equivocarse; por lo tanto, existo si me equivoco].

La primera consecuencia es la reducción del hombre compuesto de alma y cuerpo a un mero espíritu pensante-dubitante: es de hecho el alma a través del intelecto la que duda y piensa, no el cuerpo extrínseco al yo pensante y por tanto dubitativo. Descartés devalúa así totalmente el conocimiento sensorial, el hombre es incluso un puro espíritu, un alma per se subsistente no informante, es decir, un ángel, con todos los peligros morales y ascéticos del *angelismo* («el que quiere ser ángel es una bestia», dice el proverbio). Descartés introduce el dualismo exagerado entre alma y cuerpo al afirmar que el hombre es sólo alma y el cuerpo es como un caballo en el que se sienta el jinete; es un dualismo metafísico que no sólo separa, sino que opone materia (*sustancia extendida*) y alma (*sustancia pensante*). El alma se comunica con el cuerpo sentándose en la glándula pineal, que recibe los espíritus vitales que dan vida al cuerpo. Además, se discute si – para Descartés – la evidencia intelectual se encuentra en el objeto o en el sujeto, en la realidad o en el pensamiento. La interpretación que me parece más acorde con el cartesianismo es que se encuentra en el *sujeto* y en el pensamiento, con lo que Descartés se aleja del realismo y se acerca al idealismo. En cuanto a la existencia de Dios, Descartés retoma el argumento ontológico de San Anselmo de Aosta, ya que es más acorde con su método gnoseológico que parte del pensamiento y llega al ser.

El error, que es un hecho constatado por Descartés, se concilia con la veracidad de Dios mediante la doctrina de las ideas innatas (verdaderas e infundidas por Dios que no es la causa del error), las ideas adventicias (que proceden de la experiencia del hombre) y las ideas ficticias (que cada uno elabora a partir de las anteriores); el error se encuentra en las dos últimas categorías de ideas humanas, por lo que el hombre es la causa del error. Pero filósofos posteriores detectarían un círculo vicioso en esta teoría de Descartes, el cual demuestra la existencia de Dios a partir de la veracidad de la idea que tiene y después dice que Dios es la causa de la veracidad de la idea innata en el hombre.

«La paradoja del pensamiento moderno – desde Descartés hasta Hegel – es la de querer hacer, a) por un lado, del Absoluto el

centro del filosofar, y b) por otro, la tendencia atea inherente a su sistema. En efecto, el Absoluto de Descartés y de sus asociados imanentistas concierne a una realidad abstracta e impersonal, sobre todo Dios ya no es considerado un Creador, una Persona inteligente y libre. Lo que la filosofía de Descartes nos presenta como Dios no es el Dios de los creyentes, sino sólo el Ente de todo ente, la esencia de toda esencia, así el Dios de Descartes es el ente indeterminado, innombrable o *res* (*chose*, cosa), es decir, Dios es el mundo infinitizado. Descartés ha invertido el sentido de la filosofía para recaer en el *cogito*, mientras que el primer movimiento de la mente se dirige al ser y a la verdad y después a Dios. Se comprende, pues, la inmensa apostasía de una concepción que, incluso cuando habla de Dios, lo utiliza – por así decirlo– contra Él, y prescindiendo de Él quiere organizar el mundo y la humanidad para nuestra autolatría» (véase Julio Meinvielle).

Nicolás Malebranche (1638 – 1715)

Malebranche basa su filosofía en el *ontologismo* y el *ocasionalismo*.

a) *Ocasionalismo*: ningún cuerpo es realmente causa (*id quod influit in esse rei*) [aquello que influye en el ser de la cosa – ndt] y ni siquiera los espíritus creados pueden actuar; por tanto, los entes creados (espirituales y materiales) no son causas del actuar, sino sólo *ocasiones* («aquello ante lo que algo actúa») a la acción de Dios, único verdadero agente. Sólo Dios causa, las criaturas son sólo ocasiones ante las que Dios actúa causando. Malebranche exagera la teoría cartesiana y sitúa a Dios o la fuerza motriz en todo movimiento. Por el contrario, Aristóteles y Santo Tomás hablaban de *causa primera* incausada: Dios; *causa segunda* causada: criatura; causa instrumental: el instrumento utilizado tanto por la primera como por la segunda causa, por ejemplo, San Juan es el instrumento de Dios (causa primera) para escribir el cuarto Evangelio; el hacha es un instrumento en manos del agricultor (causa segunda) para cortar leña. El efecto es todo de Dios como causa primera y todo de la criatura como causa segunda, por ejemplo, el fruto del árbol es todo de Dios como causa primera y todo del árbol como causa segunda, o todo del agricultor como causa principal y del árbol como causa segunda subordinada. Malebranche niega todo esto, no

es el agricultor quien parte la madera con un hacha, no es el agricultor quién podando, regando y cuidando el árbol le permite producir, subordinado a su acción, el fruto, sino que es sólo Dios quien parte la madera, produce el fruto aprovechando la ocasión para actuar y causar de las criaturas (agricultor, árbol).

Tal teoría repugna al sentido común: al querer exaltar demasiado la omnipotencia divina, envilece totalmente la acción libre y meritoria del hombre, privándole de todo mérito real por haber cooperado a la promoción divina y convirtiendo a Dios en un... «leñador» (que Dios perdone al abate Malebranche). Dios es el Acto Puro de toda potencialidad, pero es providencial y después de haber creado el mundo cuida de él, lo mantiene en el ser constantemente (de lo contrario volvería a caer en la nada) y ayuda a la criatura a actuar, es decir, la hace pasar de la potencia a la acción mediante una premoción (*ens in potentia non reducitur ad actum nisi per ens actu*) [el ente en potencia no es reducido al acto sino por un ente en acto – ndt]. La doctrina de la premoción física de Dios forma parte del ABC del tomismo, y Báñez la aplicó al problema teológico de la predestinación, mientras que Molina, que retomó la teoría suareziana del acto imperfecto contenido en la potencia pasiva, sacó la conclusión teológica – sobre la predestinación – de que Dios y el hombre son causas simultáneas en el acto libre, el cual es igualmente de Dios y del hombre; el molinismo es tolerado en la Iglesia, no puede ser acusado de herejía, pero los molinistas deben reconocer ciertamente que su teoría no es tomista sino suareziana, y que así como «Báñez es el más tomista de todos los tomistas» (v. Etienne Gilson), así Molina es el más suareziano de todos los suarezianos.

b) *Ontologismo*: el hombre de la calle tiene la intuición natural de la esencia y las ideas divinas; mientras que Santo Tomás enseña (y el Magisterio ha definido) que el intelecto humano no está capacitado para conocer la esencia divina, *in via* [en esta vida – ndt] puede creer en la vida íntima de Dios *sub specie deitatis* [bajo la apariencia de la divinidad – ndt] por la fe (*in speculo et in aenigmate*) [en espejo y en enigma – ndt] que *est de non visis* [es de cosas no vistas – ndt], y sólo *in patria* [en la vida futura – ndt] podrá verla gracias a la *lumen gloriae* [luz

de la gloria], que eleva el intelecto humano y lo hace sobrenaturalmente capaz de ver a Dios *sicuti est facie ad faciem* [tal como es - ndt]. El ontologismo es contrario a la recta razón basada en la experiencia, pues «nadie» ha visto nunca naturalmente a Dios cara a cara, salvo los alucinados, y es contrario también a la fe católica que ha definido la gratuidad y sobrenaturalidad del acto de fe y *a fortiori* [con mayor razón, a mayor abundamiento – ndt] de la visión beatífica de Dios en el paraíso.

Baruch Spinoza (1632 – 1677)

Nacido en Ámsterdam de padres judíos, se inició en los estudios rabínicos que le introdujeron en la filosofía judía medieval, de la que se nutrió en gran medida incluso después de romper con la ortodoxia religiosa judía y convertirse en *librepensador*.

Las relaciones de Spinoza con la Cábala «eran evidentes; sus escritos conservados nos permiten discernir los temas fundamentales de la gnosis judía; los escritos que Spinoza quemó antes de su muerte debían de contener textos aún más esotéricos... Dios y la naturaleza deben ser la misma cosa, es un panteísmo de origen cabalístico» (véase Julio Meinvielle).

Desarrolló el cartesianismo en sentido panteísta, tomando la definición de sustancia dada por Descartes (*res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*) [una cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir - ndt], que en sí misma ya es equívoca, pues si se interpreta como «cosa que existe de tal manera que no necesita de ningún sujeto en el cual insertarse» (*non indiget alia re in qua sit ut existat*) es la verdadera definición de sustancia (*id cui competit inesse in se et non in alio tamquam subiectum inhaesionis*) [aquello a lo que le corresponde existir en sí mismo y no en otro como sujeto de inherencia -ndt]; pero si se entiende como *non indiget alia re a qua sit ut existat*, es la fórmula panteísta, pues la sustancia en este caso es independiente de cualquier causa eficiente, no es *ab alio* sino *a se*, es decir, es *Aseitas* o Dios mismo. Spinoza entiende la sustancia en este segundo sentido, de modo que sólo hay una sustancia divina y toda cosa es un modo de la sustancia. Dios es inmanente al mundo, Él es

natura naturans [la naturaleza que crea - ndt], el mundo es *natura naturata* [la naturaleza creada - ndt], es decir, una emanación de Dios.

El hombre como todo ser es una emanación divina, aquí Spinoza toma mucho de Giordano Bruno. Garrigou-Lagrange escribió con razón que Spinoza tenía a Satanás como inspirador (*habens Satanam suggerentem*).

Spinoza se fundamenta en Maimónides, el Renacimiento y Descartes. Pero mientras que en Descartes existía todavía el dualismo entre sustancia infinita y finita, Spinoza afirma la unidad del ser, identificando a Dios con la naturaleza (panteísmo). Como consecuencia de ello, Spinoza niega drásticamente la verdadera libertad de cada persona. De ahí que su panteísmo determinista abra la puerta a cualquier forma de materialismo moderno-contemporáneo; y, en el plano político, tal aberración pretende que la ley reside exclusivamente en la fuerza, principio condenado por el Antiguo Testamento (Sab. II, 10 - 24), pero defendido y aplicado por la Cábala espuria.

El empirismo postcartesiano

Thomas Hobbes (1588 - 1679)

El empirismo con Hobbes llega al *materialismo a ultranza*. Según Hobbes sólo existe el individuo corpóreo, por lo que su filosofía es materialista y sensual. Todo es materia, incluso el alma y el espíritu son materia, y la intelección y la volición se reducen a la sensación y la pasión. De hecho, no se entiende cómo el espíritu puede ser materia, quizás hubiera sido más exacto (y menos hipócrita) decir que el alma y el espíritu no existen.

La filosofía práctica es la parte más importante del sistema hobbesiano (dada la pobreza de la teórica). El principio ético se encuentra en el interés propio, en el egoísmo. El criterio para discernir el bien del mal es el sentimiento agradable (bueno), doloroso (malo). El hombre egoísta por naturaleza está encerrado en sí mismo, no es un animal social, sino en perpetua lucha con los demás (*homo homini lupus*)

[el hombre es un lobo para el hombre – ndt]. Pero tal estado de naturaleza y lucha perpetua y universal perjudica a todos, por lo que los hombres – por egoísmo más sutil, para evitar sentimientos dolorosos – sienten la necesidad de una fuerza superior que les obligue a la paz interior y exterior, por lo que celebran un *contrato* por el que se comprometen a reconocer a un soberano, a poner en sus manos todo cuanto es, a sí mismos con sus derechos naturales, para evitar sensaciones desagradables. Nace así, contra la naturaleza humana, el Estado con mayúscula, ilimitado, absoluto, indivisible, irrevocable y monárquico. El Jefe o Rey es «como Dios», todo bien procede de él, el individuo ante él no tiene ningún derecho.

La doctrina política tomista es exactamente lo contrario de Hobbes, de hecho, enseña que el hombre por naturaleza no puede vivir solo, por lo que forma una sociedad imperfecta de orden natural (la familia) y como la familia por sí sola no es suficiente para procurar el bienestar temporal de sus miembros, varias familias se unen para formar una sociedad perfecta de orden natural (el Estado); eligen una autoridad (que puede ser monárquica, aristocrática o «democrática») que recibe el poder de Dios, a través de quienes la han elegido – sólo y únicamente como canal de transmisión – y si la autoridad no gobierna para el bien común o hace leyes positivas que difieren de la natural o eterna, se convierte en tiranía y los súbditos pueden resistirse a ella (puesto que ya no es autoridad), pasivamente y también activamente e incluso por la fuerza, hasta el tiranicidio, como *ratio extrema*. El poder no le viene al rey directamente de Dios, sino a través del Papa (su vicario en la tierra) y – como canal de transmisión – a través de la *sanior pars* [parte más sana – ndt] del pueblo que lo ha elegido. La «monarquía de derecho divino» fue enseñada por Hobbes, el protestante, absolutista y materialista inglés (anterior a los legitimistas franceses), que quiso separar el cristianismo de Pedro y Roma y al rey del Papa. Contra tales aberraciones de la modernidad secularizada Suárez y Belarmino revivieron la doctrina tomista (aguándola un poco: poder indirecto del Papa en las cosas temporales por razón del pecado) y enseñaron la subordinación del Estado a la Iglesia, la licitud

de la resistencia a la tiranía, los límites de la autoridad estatal y la naturaleza social del hombre (causa eficiente próxima de la sociedad), que por voluntad divina (causa eficiente remota) debe vivir unido a otros hombres, por lo que la sociedad surge de un compromiso o *pacto* (que nada tiene que ver con el *contrato* de Hobbes y más tarde del de Rousseau) contraído entre los cabezas de familia (causa material), al elegir una autoridad (*propiedad necesaria* del Estado), y al asumir deberes y garantizarse derechos mutuamente (causa formal), con vistas al bien común temporal (causa final), que ayuda y facilita una vida virtuosa a los súbditos (subordinación del poder temporal al poder espiritual).

John Locke (1632 - 1704)

Su filosofía es esencialmente *gnoseológica* (postcartesiana), pero en un sentido *empirista*, es decir, que la mente humana no puede anular los datos de la experiencia sensible (*sensismo*).

En cuanto al origen del conocimiento, Locke niega las ideas innatas, en polémica con Descartes; en efecto, si las ideas fueran innatas, nadie sería ignorante, ni los niños, ni los salvajes, ni los rudos. Locke responde a la afirmación cartesiana, según la cual las ideas innatas están latentes en el hombre, es decir, no son conocidas en acto, sino sólo conocibles en potencia, que un conocimiento incognoscible es inconcebible, y la idea innata cartesiana en cuanto no percibida en acto, sino sólo latente en el intelecto, es precisamente un conocimiento incognoscible. Por tanto, hay que partir de la experiencia. El conocimiento se divide en dos etapas: la *sensación* y la *reflexión* (que para Locke no es razonamiento sino sensación interna). De la sensación surgen *ideas simples* (sería más correcto hablar de imágenes, por ejemplo, este árbol) que producen – gracias a la actividad del sujeto – *ideas complejas* (por ejemplo, este árbol verde), es decir, composición de imágenes sensibles. En realidad, Locke es un *nominalista* estricto, las ideas son sólo nombres, no contienen nada, sólo las imágenes representan la realidad sensible para nosotros. La sustancia es un conjunto de accidentes, cualidades sensibles, de modo que el conocimiento es puramente sensible o empírico; Locke es un moderado, no

le gustan los excesos verbales y prefiere presentarse más elásticamente como un *empirista* que como un sensista estricto.

La política de Locke es individualista, utilitarista, egoísta; pero se desvincula de Hobbes rechazando el Estado absoluto y proponiendo el *Estado liberal*, con la tarea negativa de proteger y mantener el orden y nada más («Estado-policía urbano»). Para Santo Tomás, el Estado tiene también una función positiva, que consiste en permitir a sus súbditos alcanzar el bien común temporal subordinado a la vida virtuosa, mediante la promulgación de leyes en conformidad con la vida natural y eterna. Ni el *estatismo absoluto* ni el *individualismo exagerado*, sino que el hombre, siendo por naturaleza un animal social, debe vivir en una sociedad o en un Estado que no aplaste al individuo, sino que reconozca sus derechos naturales, y que provea positivamente – a través de una buena legislación – para crear las condiciones de una vida socialmente orientada al bienestar temporal común, subordinada a una vida virtuosa.

La síntesis del racionalismo y del empirismo

Guillermo Leibniz (1646-1716)

Toda sustancia es una *mónada*, la mónada es un punto de fuerza o centro activo, metafísico e inextenso, su esencia es actuar.

Leibniz malinterpreta el concepto aristotélico de sustancia corporal como sinónimo de materia (principio de extensión) y de forma (principio de acción). Leibniz entifica la forma, reclamando la acción y excluye la extensión y la materia. Las mónadas individuales son mundos cerrados sobre sí mismos, sin influencia recíproca, es decir, «sin ventanas». Su diferencia consiste en el grado de conocimiento y apetito.

Según el *principio de los indiscernibles*: no hay dos mónadas idénticas, de lo contrario constituirían una sola, de modo que cada mónada es esencial e intrínsecamente diferente de la otra. Según el *principio de*

continuidad: entre dos mónadas sucesivas hay una infinidad de mónadas diferentes. Cada mónada es como un punto de vista diferente sobre un mismo objeto, la diferencia entre las mónadas está dada por la forma de conocer el objeto y no por el objeto conocido que siempre es el mismo: el universo.

Cada mónada es un espejo en el que se reflejan todas las demás. Pero la objeción surge espontáneamente: si el contenido representativo de cada mónada es el sistema de las otras mónadas que se reflejan en ella y, por lo tanto, cada mónada se realiza o completa en representar a las demás, no está claro cuál es el contenido positivo de la actividad de representar mónadas, es decir, cuál es la entidad positiva de las mónadas.

Las mónadas se originan en Dios por *fulguración* (un concepto bastante oscuro, más que deslumbrante parece cegador) y su duración es infinita. El monadismo es *panvitalismo* o *panespiritualismo* porque la naturaleza misma expresa inconscientemente la actividad cognoscitiva y volitiva del Espíritu. Leibniz explica la acción recíproca entre las mónadas sin contacto y sin acción transitiva, pero como la experiencia nos muestra el mundo conectado según un vínculo causal es una cuestión de interpretación del principio de causalidad: según Leibniz las mónadas están preordenadas por Dios para que no se influyan entre sí, sino que se desarrollen en paralelo según el principio de armonía preestablecida, comparable a dos relojes contruidos perfectamente por el relojero y sincronizados a la perfección para que cuando los mueven de forma independiente, siempre coincidan. Tal explicación reduce el poder y la sabiduría del Creador al darnos la ilusión de que las cosas actúan unas sobre otras mientras no lo son, el principio de causalidad es una ilusión total, la causa-efecto es solo coincidencia por preordenación divina.

El conocimiento tiene lugar a través de ideas innatas, y su progreso se explica por la clarificación de todo un contenido. Atención, el de Leibniz es un innatismo virtual y no real, es decir, la presencia de percepciones inconscientes (que darán lugar a la doctrina psicoanalítica freudiana del subconsciente) también llamadas pequeñas percepciones. Leibniz introduce la noción de teodicea o defensa de la

divina providencia ante Bayle (1706), quien negaba o dudaba de la existencia de Dios a causa del mal en el mundo. Leibniz ya había demostrado la existencia de Dios en la *Monadología*, donde retoma el argumento tomista *a posteriori* de la contingencia para volver al Ente necesario, el argumento agustiniano de las ideas o verdades eternas que sólo Dios puede poseer, y finalmente el argumento anselmiano de la prueba ontológica. En la teodicea quiere reconciliar el mal con la providencia de Dios y distingue tres tipos de mal: a) *el mal moral*: el pecado; b) *el mal físico*: la enfermedad; c) *el mal metafísico*: el límite de la criatura.

Según Leibniz, todo mal (físico y moral) tiene su origen último en el mal metafísico, es decir, la limitación, la imperfección de la criatura. Por lo tanto, el mal es causado por el mal. El único mal verdadero es el mal metafísico y tiene su única raíz en la criatura, ya que una criatura por naturaleza debe ser limitada. Pero entonces, ¿por qué Dios creó las criaturas, es decir, el mal metafísico? Para Leibniz, Dios es libre, es decir, racionalmente autodeterminado. Ahora bien, todo agente actúa por un bien o fin. Por tanto, si Dios creó el mundo lo hizo porque es bueno. Pero Dios podría crear mundos infinitos, entonces ¿por qué quiso crear precisamente este mundo finito y sede del mal metafísico? Porque – responde Leibniz – éste es *el mejor de los mundos posibles*, y es mejor que el bien esté mezclado con el mal a que el mal no exista en absoluto. Si concebimos un mundo que nos parece mejor que éste (donde no existen ni el mal ni el pecado), es sólo porque nos engañamos a nosotros mismos³⁵.

³⁵ Observa el padre R. Garrigou-Lagrange en su *Síntesis tomista* (Fe&Cultura, 2015, págs. 121-122): «Mientras Leibniz decía que Dios no sería ni bueno ni sabio si no hubiera creado, Bossuet replicaba que *Dios no es más grande por haber creado el universo*. Esta es la expresión muy simple y espléndida de la doctrina contenida en el artículo 3 de la cuestión 19 de la *Suma* de Santo Tomás. El acto creador no añade una nueva perfección a Dios (*non melioratus est Deus*). Además, este acto libre se identifica con el amor que Dios se da a sí mismo. Con respecto a Dios este acto espontáneo de amor (*non coactus*) es necesario, mientras que con respecto a las criaturas es libre, porque las criaturas no tienen derecho a la existencia, ni Dios las necesita para poseer su perfección infinita y encontrar en ella su bienaventuranza

Objeciones

«Leibniz se ocupó de la Cábala y de las altas doctrinas esotéricas remitiéndose a Spinoza. También era ocultista y su pensamiento está impregnado de doctrinas alquímicas, se unió a los rosacruces en 1667» (véase Julio Meinvielle).

El mal metafísico es la ausencia o la *negación* de una perfección indebida (por ejemplo, la piedra ciega). El mal físico es la *privación* de una perfección debida (por ejemplo, el ciego). Se trata de dos conceptos bien distintos, mientras que Leibniz los unifica mediante el equívoco, ya que el término mal sólo puede usarse analógicamente en este caso, pues, así como no puedo decir que la piedra ciega sea mala, tampoco puedo decir que la criatura finita sea mala (pues la vista no se debe a la piedra y el infinito no se debe a la criatura), ahora bien, Leibniz llama mal metafísico (equívoco) a lo que no es el mal. El mundo debe ser óptimo, nada puede faltar en él, es absoluto, resurge así el panteísmo que Leibniz creía haber erradicado criticando a Spinoza.

La disolución del empirismo

George Berkeley (1685 – 1753)

Rechaza el innatismo [doctrina según la cual algunos conocimientos (o todo el conocimiento) son innatos, es decir, no adquiridos por medio del aprendizaje o la experiencia - ndt], es *nominalista* y acentúa el *sensismo* lockiano: el único conocimiento es el conocimiento sensible, anula el empirismo y se declara abierta y estrictamente sensista. La realidad que es sólo material se reduce a nuestra percepción sensible: *esse est percipi* [el ser es percibir - ndt], la realidad material consiste en ser percibida; así Berkeley abre la puerta al idealismo como creador de la realidad a través del pensamiento; de hecho, no

esencial. El fin que atrae a esta perfección y el agente que obra comunican una cierta perfección, pero no se hacen ellos mismos más perfectos por ella.

es tanto la materia la que existe como el pensamiento o más bien la sensación indebidamente objetivada como realidad material (no real sino lógica o sensista). Berkeley está todavía muy lejos del idealismo puro según el cual es el pensamiento o el espíritu o la idea la que crea la realidad, enseña un «yo sensual» – *Ego sentiens* – que al sentir o percibir sensiblemente insta el objeto.

Berkeley es el padre del idealismo subjetivo o subjetivismo: queriendo combatir el materialismo mediante el empirismo, reduce todo el conocimiento humano a la sensación, más allá de la cual nada es conocible. El mundo material es sólo una representación de nuestro espíritu, ya que sólo conocemos nuestras sensaciones subjetivas.

David Hume (1711 - 1776)

Todo conocimiento se origina en la experiencia sensible. Nuestros conocimientos son impresiones; todo lo que va más allá de la pura experiencia carece de valor cognoscitivo.

A partir de esta premisa, Hume critica el *principio de causalidad*: lo que común y vulgarmente se llama causa no produce el efecto, sino que sólo lo precede. Si nos basamos en la pura sensación, está claro que la producción del efecto no es perceptiblemente cognoscible, pues no veo, ni toco la influencia de la causa sobre el ser del efecto, lo comprendo, me formo una idea de él, pero no tengo sensación de él; como para la sustancia, que es inteligible y no perceptiblemente cognoscible. Así pues, para Hume la causa es un nombre que no produce ningún efecto, que no afecta al ser de lo causado, sino que es un fenómeno que cae bajo nuestros sentidos y que precede constantemente a otro.

Hume precisa que la relación no es absolutamente constante y que es mejor decir: hasta ahora este fenómeno ha precedido a otro, es probable que en el futuro lo preceda, no es seguro, es discutible, o más bien – según Hume – es una creencia generada por el hábito de ver un fenómeno preceder a otro.

La sensación más que la experiencia o *empiria* es para Hume un «fenómeno» (como aquello que aparece a la conciencia, sin profundidad entitativa y real), la filosofía de Hume es el

fenomenalismo, o conocimiento de un fenómeno que no es ente real sino pura aparición a la conciencia, es decir, aparición sin que aparezca una cosa real. Así pues, Hume tiende al escepticismo.

Crítica

El principio de causalidad eficiente negado por Hume y más tarde por Kant, para Aristóteles y Santo Tomás (*los Maestros de los que saben*) tiene el mismo valor que el principio de identidad y no contradicción, del que es una especificación.

1) *Error por defecto*: El *fenomenalismo* (Hume) reduce el principio de causalidad a una ley de orden fenoménico, es decir: «todo fenómeno supone otro fenómeno antecedente, que los hombres llaman vulgarmente causa, pero que no es realmente causa», por lo que este principio no permite probar *a posteriori* la existencia de Dios Causa primera incausada y suprafenoménica. Este error parte del principio de que el objeto del intelecto humano es el fenómeno sensible (aquello que cae bajo los sentidos) y no la esencia inteligible de la cosa sensible, que – para el fenomenalismo sensible – es algo inteligible. Así que lo que llamamos Dios es en realidad sólo un fenómeno, que precede a otros fenómenos en cuyo origen no está el ser (que es incognoscible) sino el devenir, que es constatable. Por lo tanto, todo deviene (Heráclito), la explicación del mundo debe buscarse en un perpetuo devenir contingente sin causa. Pero, objeta la filosofía escolástica, si no hay ser, tampoco puede haber devenir o movimiento, ya que *agere sequitur esse* [el obrar sigue al ser – ndt]. Además, el devenir es el paso del ser potencial al ser actual, por lo que sin ser no hay devenir.

2) *Error por exceso*: a) El *realismo exagerado* (Parménides y Spinoza de forma atenuada) afirma que sólo hay un ser, que no

causa entes, que son una apariencia de pluralidad pero que realmente no existen como tales, emanan y están encerrados por la unicidad del ser (panteísmo monista). b) Además, el *ontologismo* (Malebranche, Gioberti y Rosmini) parte del principio de una *pseudointuición* intelectual humana del Ser supremo y llega a negar la causalidad eficiente (identificando – erróneamente – el Ser divino con el ser en general y puesto que fuera del ser sólo existe la nada, no hay causalidad eficiente; de hecho, *ex nihilo nihil fit* [de la nada nada se hace – ndt] y si se niega la Omnipotencia del Ser divino, habiéndolo confundido con el ser en general, se niega la posibilidad de la creación).

3) *Veritas in medio et culmen*: el *realismo moderado* (Aristóteles y Santo Tomás) enseña que el objeto del intelecto humano no es Dios intuitivo (como quiere el ontologismo), ni tampoco el hecho o fenómeno sensible (como dice el fenomenalismo sensista), sino el ser, esencia o quiddidad inteligible de las cosas sensibles, a partir de las cuales (efecto), podemos rastrear su Causa, gracias al principio de causalidad, y demostrar con certeza la existencia de Dios. El principio de causalidad tiene valor no sólo lógico sino ontológico, es decir, es imposible que el ente contingente sea al mismo tiempo y bajo la misma relación, contingente y no contingente (es decir, necesario); del mismo modo que es imposible que el triángulo sea triángulo y cuadrado (es decir, no triángulo) *por la contradicción que no lo consiente*. Del mismo modo que no se puede negar la propiedad, en sentido amplio, de que el triángulo tenga tres ángulos (ya que ésta es su definición o naturaleza), tampoco se puede negar que el ser contingente requiera una causa (ya que ésta es su definición o naturaleza), es decir, que el «ser» no concuerde necesariamente con la causa: el ser no concuerda necesariamente con un ente contingente (que puede no existir), ya que estos dos términos (ser y contingente) no tienen nada por lo que puedan concordar entre sí; sería como

decir (en manera más explícitamente): «lo contingente no es contingente», la contradicción es más flagrante, evidente. Pero «las contradicciones más nocivas son las más ocultas y los errores más fatales son los que vehicula una gran parte de la verdad, puesto que el error es privación de ella» (véase, Garrigou-Lagrange). De ahí que la recta razón, contra el fenomenalismo abierto de Hume y el realismo «*moderadamente exagerado*» y oculto o «críptico» de Spinoza, afirme: «Todo lo que deviene y pasa de la potencia al acto tiene una causa eficiente ya en acto (*ens in potentia non reducitur ad actum nisi per ens actu; omne quod movetur ab alio movetur*); todo ente contingente tiene una causa necesaria» (orden ascendente, del efecto a la causa). Mientras que en el orden descendente (de la causa al efecto) afirma: «El ente por participación depende del Ser por esencia, es decir, de Dios, ya que sólo Él es su mismo ser», Pedro no *es* su ser, pero *tiene* la existencia y la recibe de Aquel que es el único que puede decir: *Ego sum qui sum*.

El historicismo de Vico

Giambattista Vico (1668 - 1744)

El pensamiento de Vico se presenta comúnmente como una «filosofía de la historia». Por otra parte, se cree comúnmente que sus exposiciones son oscuras o confusas.

El cardenal Giuseppe Siri ha diseccionado «el problema de Vico» y le ha dado una interpretación que puede parecer nueva y original, pero que se basa en los estudios de los principales expertos en la obra de Vico (ver Fausto Nicolini). Algunos – escribe Siri – atribuyen las oscuridades de Vico a un *esfuerzo consciente realizado por el autor para protegerse contra una posible censura eclesiástica*, debido a su orientación filosófica, que en algunos puntos era poco ortodoxa. Por lo tanto, Vico intercaló sus escritos con continuas profesiones de fe católica

que no tenía. Otros (Francesco Amerio) lo exoneran de esta acusación. Benedetto Croce, gran admirador de Vico, admite la interpretación de Nicolini, de hecho, Vico tenía una idea de la Providencia diferente de la de la Iglesia romana, «siempre hablaba de ella, pero no existía en realidad, ya que la Providencia según Vico no opera realmente en la historia como un Dios personal y trascendente» (ver B. Croce).

Siri afirma que en algunos lugares Vico no ha sido capaz de ocultar su heterodoxia detrás de la oscuridad. Por ejemplo, Vico sostiene que el hombre mismo ha hecho la historia y, por lo tanto, puede conocerla (por lo tanto, niega implícitamente la acción de Dios, providente personal y trascendente del mundo), mientras que la naturaleza creada por Dios es incognoscible para el hombre. Croce lo define como «el último gran filósofo idealista y racionalista italiano». Cuando Vico habla de la Providencia, no especifica de quién emana, quién la hizo, la llama divina, pero son los hombres los que han hecho la historia, de tal manera que hace imposible la armonía entre el Dios personal y trascendente providente y el libre albedrío humano. La verdad para Vico es lo que el hombre hace, *verum ipsum factum* [la verdad misma es el hecho, o lo que hace - ndt], y también es lo que uno hace o llega a ser, por lo que la verdad está en constante evolución. Además, en la *Ciencia nueva* de Vico «no hay salvación personal; no hay lugar para el Cristo encarnado y resucitado» (ver G. Siri). Se refiere vaga y contradictoriamente al Cristianismo, pero al mismo tiempo desvía la mirada del hombre individual de cualquier referencia que no sea la del *perpetuo devenir de la historia*; en Vico, por lo tanto, no hay lugar para una acción de Dios dentro de las historias de las almas humanas individuales. Vico es, por tanto, según el cardenal Siri, «un hito del historicismo» que ha laicizado o secularizado la historia.

Sergio Landucci concluye la entrada Vico en la Enciclopedia Garzanti de Filosofía de la siguiente manera: «durante mucho tiempo (las referencias a la Providencia) fueron interpretadas como pretextos diplomáticos a los que Vico habría recurrido para hacer su obra aceptable a la mentalidad católica entonces dominante»; Algunos los presentan hoy como los verdaderos motivos ideales de su pensamiento

«aunque éste, por supuesto, no se reduzca a ellos».

La crítica de Kant

Immanuel Kant (1724-1804)

Kant siguió al principio la filosofía de Christian von Wolff (1754), un leibniziano a quien Kant llamó «el más grande de todos los filósofos dogmáticos», es decir, aquellos que consideran válida la capacidad humana para el conocimiento; luego abandonó a Wolff y se adhirió al pensamiento de Hume como un problema cognitivo (el fenomenalismo como pura apariencia a la conciencia, sin que aparezca un objeto real, lo que conduce al escepticismo).

Sin embargo, Kant difiere de Hume en que no niega la validez de nuestras facultades cognoscitivas; pero habiendo abandonado ya el *dogmatismo* de Wolf, es decir, la validación de nuestras facultades cognoscitivas, funda la *crítica* que es una síntesis de dogmatismo (Wolff) y fenomenismo (Hume), es decir: el conocimiento capta un objeto extramental real (Wolff), pero no tal como es en sí mismo, sino tal como se nos *aparece a nosotros*, que le aplicamos las categorías subjetivas *a priori* de nuestro pensamiento (Hume); como vemos para Kant, el conocimiento no es totalmente subjetivo (Hume), pero tampoco es conformidad del intelecto con el objeto (Wolff); aquella es la suma de las dos tesis.

Crítica de la razón pura

Según Kant, la *verdad* tiene dos características: a) *novedad*: no es pura repetición de lo ya conocido o tautología, sino conquista de lo no conocido; b) *objetividad*: universal y necesaria. La verdad se impone a todos y necesariamente.

El acto cognoscitivo por excelencia según Kant es el *juicio*. Se divide en:

1) *Juicios analíticos*: objetivos (universales y necesarios, es decir, válidos necesariamente y para todos, por ejemplo, el triángulo tiene

tres ángulos); no dicen nada nuevo, son una tautología, su predicado está incluido en la definición de sujeto (triángulo, tres ángulos), por lo que sólo tienen una de las dos características requeridas para la verdad.

2) *Juicios sintéticos*: subjetivos (no universales y necesarios), dicen algo nuevo, siendo sintéticos, pero carecen de objetividad (por ejemplo, la tierra es esférica, el predicado no se encuentra en el concepto del sujeto, la tierra podría ser plana, por lo que el predicado *esférica* añade algo nuevo al sujeto tierra ya que la experiencia nos hace ver la esfericidad de la tierra). Pero la experiencia capta lo particular, el hecho, y por lo tanto no me da lo universal y lo necesario. De modo que incluso los juicios sintéticos, al no ser objetivos, no me dan un conocimiento real. Nótese que para Kant *objetivo* significa sólo universal y necesario; *subjetivo*, no universal y no necesario. Pero no del sujeto y del objeto, como en la recta filosofía, donde las palabras expresan ideas y éstas expresan la realidad.

3) *Juicios sintéticos a priori*: el predicado no pertenece al concepto de sujeto (no son objetivos: es decir, universales y necesarios) y tampoco se determina experimentalmente la conveniencia mutua (sintética), sino que son un requisito *a priori* del espíritu que juzga o del sujeto, ya que es sólo la aprioridad o exigencia del sujeto cognoscente lo que garantiza la objetividad, que para Kant significa sólo universal y necesario; estos juicios son extensivos de conocimiento en la medida en que son sintéticos (experimentados) y en la medida en que son *a priori* o del sujeto cognoscente, por lo que son universales y necesarios, es decir, kantianamente *objetivos*, pero no repetitivos.

Ahora bien, surge el problema de si hay juicios sintéticos *a priori*. Sin embargo, dado que la objetividad (universalidad y necesidad) sólo se justifica por el elemento *a priori* del sujeto cognoscente, la necesidad del *a priori* del sujeto cognoscente es válida para todo conocimiento válido. Por lo tanto, el conocimiento es para Kant la unión de un elemento dado al sujeto (materia, particular y no del sujeto) con un elemento planteado por el sujeto (forma universal y necesaria del sujeto). Por lo tanto, es necesario buscar las formas *a priori* (universales y necesarias) (del sujeto), porque la materia dada al sujeto

(pero no del sujeto) está fuera de toda discusión, es decir, es pacífica. La búsqueda de tales formas *a priori* es tarea de:

a) *la estética (sensibilidad) transcendental*. Kant busca formas *a priori* en las esferas individuales del conocimiento: sensibilidad (estética), inteligencia (analítica), razón (dialéctica); tal estudio que Kant llama *transcendental* (que no debe confundirse con *trascendente*, es decir, algo que va más allá y trasciende la experiencia). Cabe señalar que Kant cambió por completo la terminología filosófica que hasta entonces todavía se basaba en la escolástica: las mismas palabras tienen significados completamente diferentes para la escolástica y para el idealismo crítico. *Transcendental* – para Kant – es aquello que tiene por objeto la búsqueda de formas *a priori*, que son una condición indispensable que hace posible y válida nuestra experiencia o conocimiento. Para Kant, la sensibilidad es interna (cuanto sucede en lo sensible), dotada de la forma *a priori* del tiempo; y externas (impresiones desde fuera de lo sensible), dotadas de la forma *a priori* del espacio. Por lo tanto, para Kant las relaciones espacio/tiempo se sitúan *a priori* en el objeto, el cual no es otra cosa que sensación, es decir, modificación de la sensibilidad. Por lo tanto, el conocimiento sensitivo es la síntesis de una forma (intuición del espacio y del tiempo) y de una materia (la sensación). El conocimiento sensitivo (o intuición fenoménica) es un tipo de sensación que se encuentra al inicio de mi proceso cognitivo, es decir, lo determina, modificando mi estado sensitivo, mientras que los fenómenos que intuyo son materia de inteligencia.

b) *La analítica (intelecto) transcendental*: se ocupa del juicio del intelecto. Según Kant, el acto específico y primario del intelecto no es la simple aprehensión que abstrae la idea del dato sensible, sino el juicio que unifica mentalmente dos o más representaciones particulares, es decir, la idea se forma por unificación de lo múltiple (empirismo) y no por abstracción de lo sensible concreto. El intelecto (analítica) ordena la sensibilidad (estética) o las intuiciones fenoménicas del espacio/tiempo que no tienen todavía (en el ámbito estético) orden y conexión entre sí, gracias a las formas *a priori* postuladas por el intelecto (analítica) sintetizándolas con las intuiciones fenoménicas o sensibili-

dad (estética). Estas formas *a priori* postuladas por el intelecto se denominan categorías (no confundir con las diez categorías aristotélicas) o conceptos puros, es decir, la capacidad de juzgar, de unificar. Para Kant, los modos de juzgar o suprema modalidad de juzgar, puramente lógica, son doce. La relación entre intuiciones sensibles (estética) y categorías o juicios (analítica) la resume así el propio Kant: «las intuiciones sensibles por sí solas son ciegas, los conceptos o juicios por sí solos son vacíos», *sólo la síntesis entre sensaciones* (plena pero caótica) *y juicios* (ordenados pero sin contenido) *da el conocimiento*; por tanto, el conocimiento intelectual (analítica) es también síntesis de categorías o juicios (forma) e intuiciones fenoménicas o sensaciones (materia).

Por tanto, según Kant, el conocimiento es una *construcción activa de la mente humana*, en la que el objeto o materia es conocido sólo si se le aplican formas *a priori*. La experiencia o el mundo conocido es sólo nuestra representación. Kant habla también de *fenómeno*: el objeto conocido no como es en sí mismo, sino como se me aparece mediante la aplicación a él (por mí) de formas *a priori*, mientras que el *noúmeno* es la cosa en sí, fuera del conocimiento o incognoscible por nosotros. Así, el conocimiento humano se limita a los fenómenos u objetos tal como se me aparecen (y no tal como son), debido a la presencia en ellos de las formas *a priori* que los objetivan kantianamente, es decir, universales y necesarios.

El kantianismo es, pues, intelectualmente *agnóstico*: de hecho, no es posible una metafísica que estudie el ser, siendo la ciencia del noúmeno o de lo incognoscible. El fenómeno es la cosa tal como aparece al sujeto que conoce, presupone la cosa en sí, que, sin embargo, escapa totalmente a nuestro intelecto especulativo o teórico, es decir, a la razón pura.

c) La *dialéctica (razón) trascendental*: pone de manifiesto las *aparentes* contradicciones de la metafísica aristotélica y tomista. Toda filosofía metafísica estudia el mundo (cosmología), el alma (psicología racional o filosófica) y el Ser creado e increado (metafísica y teología natural), ahora bien, estas tres realidades no son conocibles con certeza, son contradictorias: en efecto, el mundo es eterno y temporal;

el alma es espiritual y material; el Ser mismo subsistente existe y no existe; por tanto, el intelecto no puede conocer con certeza estas realidades contradictorias (llegará a ellas con la voluntad o razón práctica). Sin embargo, es un hecho universal y establecido que el mundo, el alma, el ser divino son objeto de estudio para todos los hombres, que hablan y discuten sobre ellos. ¿Cómo es esto posible si la mente humana es incapaz de hacer metafísica? Mediante la dialéctica (razonamiento) y las ideas trascendentales que se aplican a los juicios de la analítica (inteligencia) y a las intuiciones de la estética (sensible). La razón mediante la *idea cosmológica* une todos los fenómenos de la experiencia externa a algo de uno que es el mundo; mediante la *idea psicológica* une todos los fenómenos de la experiencia interna a algo de uno que es el alma; mediante la *idea teológica* une todos los fenómenos de la experiencia interna y externa a algo de uno que es Dios. Las categorías construyen la experiencia; las ideas la regulan u ordenan. Dios, el alma, el mundo no son el objeto de nuestra experiencia, son nuestro punto de vista para ordenar la experiencia que es caótica en sí misma, sólo tienen existencia lógica y no ontológica. De ahí que Dios sea una noción conocida por todos, como una forma innata en el espíritu humano; pero su realidad ontológica es inalcanzable por la razón pura, de ahí que filosóficamente Dios sea contradictorio.

Al mismo tiempo, sin embargo, si la razón pura no puede probar la existencia de Dios, del alma, del mundo, tampoco puede probar que no existen, no puede decir nada sobre ellos (*agnosticismo*). Por tanto, cuando la razón práctica afirme su existencia, la razón pura no pondrá ninguna objeción, no puede decir nada sobre ellos (*agnosticismo teórico* y *voluntarismo*).

Crítica de la razón práctica

Puesto que Kant está convencido de la utilidad de los valores espirituales para la buena vida ética del individuo y de la sociedad, y puesto que estos valores son incognoscibles por la razón pura (pero entonces ¿cómo puede Kant estar convencido de su utilidad si no los conoce?) recurre a la razón práctica (voluntad). Aplica a la voluntad humana una crítica similar a la que hizo a la razón pura.

La ley moral: debe tener las características de universalidad y necesidad, pero la universalidad sólo es alcanzable *a priori*; de ahí que el mundo moral también sólo sea posible si existe algún elemento *a priori* que garantice su universalidad. Así, la ley moral tomada como ley pura es *a priori* y puede enunciarse así: «actúa de tal manera que la mejor de tus acciones pueda convertirse en el principio de una ley universal» (*imperativo*, a diferencia de los mandamientos y consejos, y *categorico*, en contraposición a condicionado). «Observa los diez mandamientos» es lo contrario de imperativo, mucho más absoluto que una orden o mandato o consejo; «si quieres ir al cielo», es lo contrario de categorico, es decir, *el deber por el deber*, la ley por la ley, (*la ley es la ley* era una divertida película de Totó y Fernandel que mostraba a qué absurdos inhumanos puede conducir la moral imperativa y categorica) que es opuesto a la finalidad de la ley, la cual es norma de actuar bien para alcanzar un fin que es Dios y la bienaventuranza.

Kant destruye o más bien querría destruir la moral cristiana. En efecto, una acción es moral para Kant sólo en cuanto es deber. El contenido de la ley es la acción *a posteriori*, la forma es el imperativo categorico. Ahora bien, el hombre sólo actúa moralmente cuando observa la ley por la ley, cumple el deber por el deber. Kant distingue la moral de la legalidad, *legal* es aquel que observa la ley por razones extrínsecas a la ley o por un fin; *moral* es sólo aquel que observa la ley sólo porque la ley dice que lo haga, su fin es la ley. Si un hombre da limosna por compasión, o por amor a Dios, es sólo legalidad o amoralidad; mientras que si lo hace sólo porque es imperativo dar limosna, entonces es moral; la moral de Kant es formal, es decir, no es el contenido lo que cuenta, sino sólo la forma de la ley, es decir, la obligatoriedad imperativa. Permítanme observar que Kant confunde el medio (ley) con el fin (bienaventuranza) y distorsiona, farisaicamente, el concepto de moral. Además, la moral de Kant es autónoma, es decir, tiene su origen último en la razón humana y no en Dios; por tanto, sin autonomía no hay moralidad; pues si la ley se fundara en Dios sería condicional, mientras que al fundarse sólo en la razón no hay nada extrínseco a la ley. Pero la autonomía de la ley le arrebató su carácter de objetividad y la hace dependiente de los intereses de la

«razón» humana, siempre acompañada de pasiones, caprichos e intereses personales, y por tanto ya no categórica, sino interesada, ya no objetiva y fundada en la naturaleza de las cosas, sino del sujeto, *a priori*, y a su vez sujeta a cambios. La moral kantiana funda la metafísica, es decir, sería la acción la que funda el ser (*esse sequitur agere*, primero se actúa luego se existe, para Kant), sin embargo, es la acción la que sigue al ser: si no soy, no existo, no puedo actuar. Así como Descartes hizo depender la metafísica del pensamiento o gnoseología, Kant la hace depender de la moral categórica o de la voluntad.

De ahí que la ley moral (el deber por el deber) postula (no demuestra con la razón pura) sino que voluntarísticamente, a-lógicamente, a-teóricamente o a-racionalmente exige y «reivindica» la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y su libertad. Es decir, puesto que debo observar la ley y Dios (o más bien la demanda de la existencia de Dios) me ayuda a observarla, he aquí que la razón práctica postula o quiere que Dios debe existir, aunque la razón pura no sepa si existe o no. Kant trasladó la metafísica del orden del conocimiento y del ser al del postulado voluntarista y a-racional del deber como fin en sí mismo (filosofía de la voluntad que quiere alcanzar el ser, o voluntarismo). Pero la voluntad es una facultad ciega, no concedora, por lo que no puede alcanzar nada, sólo puede querer algo: *nihil volitum nisi praecognitum* [nada es querido si no es previamente conocido - ndt].

Crítica del juicio

En las dos críticas anteriores hemos visto dos mundos opuestos: el *fenoménico* (la cosa tal como me parece) y el *nouménico* (la cosa en sí, incognoscible por la razón pura, pero querida y postulada por la razón práctica). Kant se pregunta cómo superar este dualismo y responde que se puede superar gracias al juicio que (en términos kantianos) es el acto de sentir (y no de la razón que une o divide dos conceptos afirmando o negando, como para Aristóteles y Santo Tomás), una facultad diferente tanto de la razón pura (conocimiento teórico) como de la razón práctica (voluntad), por lo tanto en la esfera sentimental de lo que se «siente», que «mueve», que «toca», se armonizan

o sintetizan (en Kant todo es *sintético*) las otras dos actividades: *teórica* (conocimiento especulativo) y *práctica* (voluntad).

El sentimiento se manifiesta como un juicio estético o sentimiento de lo bello, es la revelación espontánea de la concordancia de la naturaleza con el espíritu; y como juicio teleológico que es el concepto de fin, la naturaleza no actúa por un fin, sino que se adapta para ser considerada finalísticamente y así indica el acuerdo entre las exigencias del espíritu y de la naturaleza.

El kantismo (o el *veneno kantiano*, como lo llamó el padre Guido Mattiussi), se puede resumir en dos puntos:

1) *El conocimiento como síntesis o razón pura*: para evitar el escepticismo empirista, Kant define el conocimiento como actividad, pero Kant exagera y anula por completo el empirismo, hasta el punto de afirmar la absorción del objeto en el sujeto, del ser en el pensamiento, de la metafísica en la gnoseología, de la ontología en la lógica, mentalidad típica de la contrafilosofía moderna y cartesiana que da como resultado un idealismo absoluto o creador que se funda en el espíritu absoluto, el cual postula no sólo la forma como para Kant, sino también la materia del conocimiento, que ya no es síntesis sino creación de toda la realidad, forma y contenido del objeto conocido, que existe precisamente porque es conocido.

2) *La primacía de la razón práctica*: llega allí donde la razón pura había fracasado, a la cosa en sí, a la realidad, a la metafísica del ser que ya no se conoce, sino que se quiere, a los valores nouménicos y espirituales. Kant transfiere la parte más preciosa de la especulación a la voluntad, negando la parte más noble de la razón especulativa o del conocimiento racional. Es la voluntad la que «conoce» el ser, ya no la razón. Pero Kant aún no ha explicado cómo sabe la voluntad, sería como poder explicar que el ojo oye y el oído ve. Kant deforma la voluntad misma, que, según él, no es básicamente libre y permanece subordinada a la actividad de una razón misma deformada. También en esto Kant será superado en el siglo XIX por sistemas pragmáticos, voluntaristas, vitalistas, que extenderán la primacía de la voluntad – falsificada en un sentido anticristiano y antitomista – a todas las realidades y no sólo al dominio metafísico. Kant invirtió la relación entre

sujeto y objeto, entre hombre y realidad, donde es el sujeto, el hombre, quien tiene primacía sobre el objeto y la realidad.

Crítica del kantismo

1) *En cuanto a la razón pura*, Kant afirma que no se puede decir nada sobre el noumeno o la realidad en sí misma, sin embargo, el kantismo es un conjunto de afirmaciones sobre el noumeno: al declararlo incognoscible, afirma su existencia, su causalidad con respecto a los fenómenos, diferentes de ellos (la cosa tal como se nos presenta), tal como la postula la razón práctica. La contradicción es evidente.

2) *En cuanto a las formas a priori*: se basan en la afirmación de que la experiencia nos da sólo un conocimiento particular, por lo tanto, o lo universal es obra del sujeto o no es posible. Por lo tanto, subsisten dos actitudes: a) lo universal ni siquiera existe *en el intelecto* (sensacionismo que niega la función abstracta del sujeto y conduce al nominalismo); b) lo universal existe verdaderamente en nuestro conocimiento, es la obra del sujeto cognoscente. Esta tesis se puede subdividir: I) *Aristóteles*: enseña que lo universal es tal *in cognoscendo*, es decir, es la obra de la abstracción del intelecto activo, que universaliza las imágenes sensibles. Aristóteles, gracias a la abstracción, garantiza la universalidad del concepto humano y al mismo tiempo su fundamento en la realidad singular de la que ha sido abstraído y universalizado; por lo tanto, el concepto universal no distorsiona la realidad, sino que la representa según una semejanza y no una identidad (ya que la idea es universal y la cosa es singular) y, por lo tanto, aunque no la conozca total y perfectamente, tampoco la deforma (realismo moderado). II) *Kant*: enseña que el intelecto causa no sólo la forma de universalidad o el modo universal de ser *in cognoscendo*, sino también el contenido de lo universal, es decir, la esencia de una cosa que *en el ser* es particular y se conoce tal como se me aparece porque le aplico las formas *a priori* o subjetivas; es una síntesis de materia (u objeto) y forma (o categorías subjetivas). Según Kant, el intelecto no se limita a abstraer y universalizar la realidad, sino que la construye, aplicándole sus formas subjetivas *a priori* que nos hacen conocerla no tal

como es sino tal como se nos presenta, así Kant deforma (informando sintéticamente) la realidad que ya no es objetiva ni natural sino sintética, abriendo las puertas al conceptualismo o al idealismo absoluto.

3) *En cuanto a la razón práctica*: la autonomía de la ley significa que hay un legislador que también es sujeto, y por lo tanto la obligatoriedad de la ley es completamente subjetiva, la raíz de esta aberración es la pérdida de la noción de que la moral (el actuar) sigue a la metafísica (el ser), mientras que para Kant es la razón práctica la que postula la metafísica; por lo tanto, es el sujeto quien postula la ley moral que es vacía y no objetiva, moral de la forma (farisaica) y no del contenido.

Hay que reconocer que el sistema de Kant es arquitectónicamente poderoso (como los grandes sistemas de Platón, Aristóteles, Santo Tomás), pero está construido sobre la arena del subjetivismo puro, similar a un largo sueño bien estructurado y que no corresponde a la realidad, diseñado sobre una mesa. Después de él habrá discípulos que exasperarán su teoría (idealismo absoluto) pero no construirán un sistema arquitectónicamente majestuoso como el de Kant; tal vez Hegel haga algo similar, pero ciertamente menos monumental.

Con Kant se acaba la era de los caballos purasangre y como dice el refrán, «cuando no hay caballos, se trota a los burros». La crítica de Kant, por ser muy complicada, requiere una mayor simplificación.

Resumen

La razón humana capta un objeto extramental real, no tal como es en sí mismo (*noúmeno*), sino tal como se nos aparece (*fenómeno*), ya que le aplicamos nuestras *formas subjetivas a priori*.

1) *Crítica de la razón pura*. Para ser verdadero, el conocimiento debe tener dos cualidades: a) conocimiento *nuevo*: no repetitivo, sino conquistador de lo que aún no se conoce; b) Conocimiento universal y necesario.

El acto cognoscitivo de la verdad es el *juicio*, que se divide en:

a) *juicio analítico*: es sólo universal y necesario, afirma en el predicado lo que ya está contenido en el sujeto, es puramente explicativo o repetitivo, no me hace conocer nada nuevo (por ejemplo, el triángulo tiene tres ángulos); b) *juicio sintético*: no es universal y necesario, sino que expresa algo nuevo (por ejemplo, la Tierra es esférica. Esférica no es un predicado necesario de la tierra). La experiencia (*a posteriori* = deducida de la experiencia, por lo tanto, no universal y necesaria) me da un conocimiento nuevo pero particular; c) *juicio sintético a priori*: *a priori* = no dependiente de la experiencia; de las cosas conocemos sólo el *a priori* que nosotros mismos colocamos en ellas, el sujeto pensante es el fundamento del juicio sintético *a priori*, que elabora el objeto sensible, no constituye el conocimiento, sino que conduce a él, junto con la materia.

El conocimiento es una síntesis de las impresiones sensibles (materia o dato de la experiencia) más las formas *a priori* de la actividad formativa y ordenadora del sujeto. El *a priori* (exigencia del sujeto que juzga) garantiza la universalidad y la necesidad, pero en la medida en que son sintéticos (experimentales: determinan la conveniencia de un sujeto y de un predicado) extienden nuestro conocimiento a cosas nuevas (no son repetitivos). Los juicios sintéticos *a priori* son la unión de un elemento particular que no es del sujeto (la materia), sino que se le da al sujeto, más un elemento planteado por el sujeto (forma *a priori*) que garantiza la universalidad y la necesidad.

Las formas *a priori* del sujeto que garantizan la universalidad y la necesidad no repetitiva se encuentran en:

a) *La estética trascendental o sensibilidad*: trascendental es aquella que tiene por objeto la búsqueda de formas *a priori*, condiciones indispensables para que el conocimiento humano sea verdadero, es decir, nuevo, universal y necesario. La estética o sensibilidad es la intuición sensible que coloca en el objeto o la materia las formas *a priori* del tiempo y del espacio. El objeto es la sensación o cosa que impresiona y modifica la sensibilidad. El conocimiento sensible es una síntesis de forma (espacio/tiempo) más materia (sensación). El conocimiento sensible determina mi conocimiento modificándolo *a priori*. La materia del conocimiento son los *fenómenos* que conozco tal como

se me aparecen. Las impresiones de los sentidos se unifican en una síntesis *a priori*, gracias a dos formas subjetivas *a priori* de la sensibilidad, que dan origen al *fenómeno*, es decir, a la cosa tal como se me presenta, sometida a las formas *a priori* del espacio y del tiempo.

b) *La analítica trascendental o intelecto*: es la facultad de pensar que elabora y ordena las «intuiciones sensibles» (estética trascendental). Es una síntesis de intuiciones sensibles hechas por las «12 categorías» o formas *a priori* del entendimiento. El juicio produce la idea como la unificación de dos imágenes. Las 12 categorías son formas *a priori* del intelecto o conceptos puros que tienen la capacidad de unificar y ordenar la sensibilidad (estética trascendental), es decir, las formas *a priori* del espacio/tiempo que aún no están coordinadas entre sí en el ámbito estético (sensibilidad): es una síntesis de sensibilidad (estética) e intelecto (analítico). El mismo Kant dijo que: «sólo la sensibilidad es ciega; mientras que los juicios analíticos por sí solos están vacíos. La síntesis entre la estética y la analítica da lugar a un conocimiento intelectual que es una síntesis de categorías *a priori* (forma) y sensaciones (materia)». Conocer significa construir, es decir, la mente humana conoce el objeto atribuyéndole *a priori* las formas y, por lo tanto, lo construye a partir de la materia preexistente, pero aún no lo crea, como lo hará el idealismo. El conocimiento humano se limita al *fenómeno* (objeto o materia + formas *a priori*); mientras que el *noúmeno* está más allá del conocimiento humano.

c) *La dialéctica trascendental o razón*: muestra la imposibilidad de la metafísica, resaltando sus «contradicciones» o aporías. En dialéctica existen 3 ideas trascendentales de la razón (cosmológica, psicológica, teológica) que ordenan la experiencia construida por las 12 categorías del intelecto que a su vez habían sintetizado las 2 formas *a priori* (espacio/tiempo) de la estética o sensibilidad trascendental. La «razón pura» no puede captar el *noúmeno*, ni puede negarlo; entonces la «razón práctica» (voluntad) lo postula o lo quiere.

2) *La crítica de la razón práctica*. El *noúmeno* es incognoscible, pero no por ello deja de ser útil para la vida moral. Por lo tanto, donde ha fracasado la «razón pura», triunfa la «razón práctica» (voluntad), que postula la existencia de un mundo inteligible, de un alma inmortal y

de Dios. «Quiero que haya un mundo cognoscible, un alma inmortal y Dios». La de Kant es una «metafísica moral» (*contradictio in terminis*).

3. *Crítica del juicio sentimental*. El «juicio» es un acto de «sentimiento» que supera el dualismo *fenómeno* («razón pura») y *noúmeno* («razón práctica») y los resume sentimentalmente.

De ahí que el kantianismo pueda resumirse en tres etapas:

a) *agnosticismo*: la «razón pura» no puede conocer la cosa en sí o *noumenon*, sino sólo la cosa tal como se le aparece (*fenómeno*).

b) *voluntarismo*: la «razón práctica» (voluntad) postula, es decir, quiere que el *noúmeno* exista.

c) *sentimentalismo*: el «juicio sentimental» sintetiza *fenómeno* y *noúmeno*, «razón pura» y «razón práctica».

El idealismo alemán

Juan Amadeo Fichte (1762 - 1814)

Crítica el noúmeno kantiano, porque no le encuentra justificación: pues si es incognoscible, no se puede hablar de él; si el hombre no puede ir más allá del fenómeno, ¿cómo puede hablar del noúmeno? Así pues, la cosa en sí es resoluble – para Fichte – en conocimiento, es decir, el objeto conocido es totalmente construido por el sujeto, no es una síntesis de materia y forma. El mundo es planteado o creado por el sujeto que conoce. He aquí el principio explícito del idealismo en el que la lógica crea la metafísica, ya que el ser real es única y exclusivamente efecto del pensamiento. Berkeley había dicho algo parecido, sin embargo, se había detenido en la pretensión del hombre de hacerse Dios y había enseñado que el ser es ser conocido, pero no en virtud del sujeto pensante, sino gracias a Dios. Para Fichte, en cambio, es precisamente el sujeto pensante el que postula o *crea* el ser. El idealismo elimina el objeto de la experiencia e incluso a Dios como realidad en sí: toda realidad se reduce al *Ego cogitans et creans*. Pero se trata de una *creación* en las antípodas de la verdadera creación (*eductio rei ex nihilo*). Lo mismo vale contra todos los idealistas, que

crean lógicamente pero no realmente.

Fichte afirma que el Yo postula el no-Yo, es decir, el sujeto postula el objeto, pero el no-Yo no puede existir fuera del Yo, sin embargo, el no-Yo es tal porque se opone al Yo y, por tanto, es diferente de él: de ahí que haya un Yo distinto del no-Yo y un Yo en el que tiene lugar esta oposición, es decir, un Yo indivisible, al que no se opone, no está dividido, pero en el que tiene lugar toda división (Yo divisor); y hay un Yo divisible opuesto al no-Yo, de ahí que Fichte precise: *El Yo opone en el Yo un no-Yo al Yo divisible*. Me explico:

a) el Yo indivisible es el sujeto puro, aquel por cuya actividad es todo lo que existe. Pero no es algo, un ente, anterior a su actividad, él *es su actuar*, es decir, su naturaleza es actuar o poner el objeto o no-yo. Es la función misma de postular de la que no tenemos conciencia, es *inconsciente* o *subconsciente* (término tomado del psicoanálisis freudiano) llamada por Fichte la *imaginación productiva*.

b) el Yo divisible es el sujeto singular o empírico, el individuo pensante frente a él:

c) el no-Yo, es decir, el objeto, la realidad, la *res*, el ente.

En este punto, la inversión radical entre ser y pensamiento (iniciada por Descartes) es evidente. El primer principio es el pensamiento, una actividad pensante, no el ser o la realidad. Para Fichte, no hay pensador que postule al pensar y éste al pensamiento; pero el pensar postula al pensar y al pensamiento como opuestos (concepto profundizado por el actualismo de Giovanni Gentile), la actividad o pensamiento constituye al sujeto pensante y no viceversa, y puesto que la acción de pensar postula al sujeto pensante, el sistema de Fichte se denomina *idealismo subjetivo*.

Sin embargo, se plantea la cuestión de si la naturaleza del Yo es postular o representar: ¿por qué el Yo postula el no-yo, es decir, el objeto, en lugar de postularse a sí mismo como sujeto puro (puro Yo)? Es decir, ¿por qué el Yo (*Dios*) postula el mundo? Fichte responde: para celebrar su propia libertad, de hecho, la libertad para Fichte es *superar los obstáculos*, ahora bien, el no-Yo o mundo de los objetos es un obstáculo para el Yo y el Yo sólo es libre si tiene obstáculos que superar (el no-Yo). Pero como el Yo es el todo, los obstáculos

sólo son posibles si el Yo los postula. Así que el Yo debe postular el no-Yo para poder celebrar su libertad. Por tanto, el yo es teórico o pensante para ser ético o libre; de ahí que la teoría de Fichte también se denomine *idealismo ético*.

El hombre como yo (o sujeto pensante) y no como cuerpo es el instrumento del que se sirve el yo para celebrar su libertad superando el obstáculo del no-yo, pues es precisamente en el hombre donde el yo se enfrenta al mundo de los objetos como obstáculo o no-yo (distinto de sí mismo); si teóricamente el no-yo limita al yo, que debe esforzarse por penetrarlo, práctica o éticamente este último se libera, se saca de sí mismo deseando que el no-yo sea superado y encontrando su propia felicidad en esta superación. La *superación teórica* se produce cuando se sabe que el objeto depende del sujeto. La *superación práctica* ocurre cuando el hombre en actividad se doblega y somete las cosas a sí mismo.

La virtud es acción o dominio del sujeto sobre el objeto (idealismo), el vicio es inercia o dominio del objeto sobre el sujeto (filosofía realista aristotélico-tomista): como vemos, Fichte revoluciona los valores, lo bueno es malo y lo malo es bueno, lo verdadero es falso y lo falso es verdadero. La ética de Fichte es *ética de la superación* y de la actividad, pero ¿con qué fin? ¿Según qué regla? *Superar para superar*, responde Fichte, la eterna superación es la tarea del Yo, o más bien destruir el ser tal como es y colocarlo de otro modo que lo que es; como Kant enseñaba *el deber por el deber*.

Conclusión

1) La doctrina de Fichte es el desarrollo del kantianismo: dado que el conocimiento humano es una síntesis de materia y forma, objeto y sujeto, es necesario sacar todas las conclusiones y no quedarse a mitad de camino (cosa que Fichte reprocha a Kant); no se puede admitir algo, alguna materia que no sea tal en virtud del pensamiento del sujeto. El objeto es planteado por el sujeto. La síntesis debe ser creativa y no una mezcla de objeto y sujeto.

2) Fichte sigue y anula a Kant también en la primacía de la razón práctica: la razón pura está totalmente ordenada – para Fichte –

a la razón práctica, el yo es libertad ética para superar el obstáculo. Además, Fichte añade un poderoso dinamismo o activismo a la fría crítica kantiana.

3) Fichte hace explícitas las consecuencias irracionalistas del moderno sistema cartesiano-kantiano: el Yo es actividad inconsciente, voluntarista, la razón es sustituida por un oscuro *plantear* o *postular*, por el que la verdad no ha de ser conocida, sino querida. Volvemos a la filosofía prearistotélica, incluso presocrática, con el agravante del inmanentismo gnóstico, hijo de la Cábala espuria.

4) Fichte según Meinvielle ha «interiorizado el spinozismo»: según Fichte «la ciencia o gnosticismo nos hace conocer nuestra realidad divina, también cree que sólo San Juan enseña el verdadero cristianismo en oposición a San Pablo» (ver J. Meinvielle). Como vemos después de Kant hay dos mundos filosóficos, dos estandartes, dos ciudades: la de la recta razón que somete su pensamiento a la realidad objetiva (realismo); y la de la locura insensata que somete la realidad al pensamiento del hombre como si fuera Dios (criticismo-idealismo). San Agustín nos habla de dos ciudades: «la de Satanás compuesta por los que por sí mismos desprecian a Dios (y a la realidad objetiva creada por Dios, criticismo-idealismo, nota del autor) y la de Dios compuesta por los que por amor a Dios se humillan a sí mismos (adaptando su pensamiento a la realidad creada, independiente de sí mismos, reconociéndose limitados, realismo *aristotélico-tomista*, nota del autor)».

El estudiante se da cuenta poco a poco de que sólo hay una verdad ($2+2=4$, sólo y únicamente 4, no casi 4, o 4 y algo, sino 4 y ya está), y que sólo hay una manera de captar la verdad, adecuar el pensamiento a lo que existe objetivamente, realmente, independientemente de mi pensamiento y con anterioridad a mi pensamiento. Esta es la única manera de llegar a la verdad, la única filosofía verdadera que ha encontrado en Aristóteles a su fundador y en Santo Tomás a su perfeccionador, mientras que los demás sistemas de pensamiento no realistas, que hacen depender la realidad del pensamiento humano, no son filosofía (*cognitio certa per altissimas causas, naturali ratione compa-*

rata) [conocimiento cierto por las causas más elevadas, adquirido mediante la razón natural - ndt], sino contrafilosofía, sofística, gnosticismo-cabalismo.

Frederick Wilhelm Schelling (1775-1854)

El principio de la filosofía de Schelling es el Absoluto como identidad de sujeto y objeto. Schelling quiere reivindicar la autonomía y consistencia del objeto, es la naturaleza la que tiene su propia plenitud, su propio ser independiente del sujeto, de hecho, el espíritu es posterior a él, ya que el Absoluto se desarrolla *primero como naturaleza y luego como espíritu*, por eso su idealismo se llama *objetivo*, ya que Schelling se concentra en el momento objetivo del proceso del Absoluto.

Schelling, filósofo del romanticismo, afirma que el arte o la estética (no la inteligencia ni la voluntad) es el instrumento del Absoluto, en estética la unidad de sujeto y objeto se vive a través del Absoluto, el artista es un creador, la filosofía no es lógica sino arte. Bajo la influencia de Spinoza, Schelling introdujo fermentos vitalistas y románticos en la filosofía de Fichte. Mientras que para este último la naturaleza (no-Yo) es sólo un límite para el yo, para el Schelling la naturaleza es idéntica al «Yo» en el Absoluto, que puede ser captado, no por el pensamiento racional, sino sólo por el arte (*idealismo estético*). La naturaleza es la unión del sujeto y el objeto, y este contraste entre lo subjetivo infinito y lo objetivo finito se realiza en el Absoluto. La tarea de la filosofía trascendental es subordinar lo real al ideal.

George Wilhelm Frederick Hegel (1770-1831)

El principio de Hegel es la Idea, que no es estática sino *dinámica* (devenir), el mundo es el desarrollo y manifestación de la idea, su idealismo se llama *lógico* o *panlogístico*, ya que el principio fundamental es la Idea, y toda la realidad es un desarrollo de la Idea. En Hegel el principio ordenador de la realidad es inmanente al mundo (*panteísmo inmanentista*). Hegel, habiendo captado la realidad como una Idea, penetra en la ley intrínseca del desarrollo de la Idea. El mundo es la manifestación de la Idea, la Idea es la sustancia de todas las cosas, por

lo tanto, el mundo debe llevar las huellas de la Idea y la ley del desarrollo de la Idea: la *dialéctica* no es sólo la clave para interpretar el mundo, sino también el futuro.

La dialéctica hegeliana se basa en la síntesis de dos opuestos (tesis, antítesis), por lo tanto, la contradicción (oposición de tesis y antítesis) es el alma de la realidad y lo real es intrínsecamente contradictorio. Pero ojo: tesis y antítesis por sí solas no son lo real, es sólo la síntesis de ambas lo que supera la oposición, es decir, tesis y antítesis son los momentos abstractos (abstracciones lógicas) de la síntesis concreta.

La lógica de Hegel es la inversión de la lógica de Aristóteles que se basaba en el principio de identidad y no contradicción: con Hegel se basa en el principio de contradicción, es necesario contradecirse para llegar a la síntesis (verdad), la contradicción es el alma del mundo, de lo real que se convierte y no es. La dialéctica también es aplicada por Hegel a la filosofía y a la historia. La filosofía es el desarrollo de la Idea, la historia es el desarrollo de la realidad, por lo tanto, hay identidad entre la dialéctica y la filosofía, la dialéctica y la historia, la dialéctica y la historia de la filosofía (el *historicismo hegeliano* que será desarrollado por Croce y Gentile). El Espíritu es la Idea entendida dialécticamente: a/b) *tesis y antítesis*: Espíritu subjetivo y objetivo (finito); c) *síntesis*: Espíritu absoluto (infinito).

Para Hegel el Estado ideal es el germánico, el pueblo alemán es el pueblo elegido (como para Fichte), de donde derivan el racismo, el pangermanismo, el Estado de fuerza y el absolutismo o totalitarismo de Estado. El individuo encuentra su realización sólo en el Estado, no en Dios, meta última de todo ser. El Estado ético hegeliano, con la E mayúscula, es un absoluto, liberado de toda dependencia de Dios (personal y trascendente), del Papa y de los sujetos que son meros engranajes del Estado absolutista o totalitario. Para Hegel Dios es la Idea en la que se conoce filosóficamente el concepto de «dios»-Idea, después de haber pasado por el arte (intuición) y la religión (representación) en las que la Idea era todavía imperfectamente aprendida.

Hegel se coloca – humildemente – en la cumbre de toda la hu-

manidad, ya que gracias a él el hombre como pensamiento se reconoce como Dios. Lo que me recuerda un chiste (que en Hegel es la realidad): dos locos en un manicomio, uno se hace pasar por Napoleón y dice: «Dios me dio la corona, ay de cualquiera que la toque»; el otro loco responde: «Pero yo no te lo di». Pues bien, Hegel representa la última etapa de la megalomanía humana, es decir, la segunda locura (delirio de omnipotencia). Hegel es el mayor desarrollo del cartesianismo y del kantismo.

De Hegel nacerá una izquierda que desarrollará su dialéctica de forma materialista y una derecha que evitará el ateísmo materialista e intentaría en vano reconciliar a Hegel con el Cristianismo, dando lugar al modernismo. Partiendo del Humanismo, el pensamiento moderno había tomado el camino del inmanentismo y la negación de la trascendencia, afirmando la existencia de dos religiones: una «cruda» para el pueblo, la otra «pura» para los filósofos, y dando como resultado el panteísmo explícito de Spinoza (*Deus sive Natura*) [Dios o Naturaleza – ndt] y la religión natural sin Revelación, dogmas, moral, Iglesia ni liturgia.

Hegel enseña que la cruda religión del pueblo debe ser superada por la filosofía. Pues la religión permanece en el dualismo finito-Infinito; mientras que la filosofía los reconcilia absorbiendo lo finito en lo Infinito. En la filosofía de Hegel siempre se habla de Dios, pero nunca se encuentra el verdadero Dios personal y trascendente, como en el modernismo. Hegel ha distorsionado el Cristianismo, no combatiéndolo (como ha hecho Marx), sino corrompiéndolo desde dentro, como había intentado hacer la antigua gnosis del Gnosticismo (siglos I-II d.C.), y como harán más tarde los modernistas. Hoy, el Cristianismo que se nos presenta comúnmente es la falsificación del Evangelio y del Catolicismo romano, y éste es el mayor peligro, que alcanzó su cenit en los años Sesenta y en la nueva teología inmanente y neomodernista que querrá conciliar trascendencia e inmanencia, antropocentrismo y teocentrismo, en una especie de neognosis del racionalismo y del nihilismo (véase C. Fabro). Cristo es inmanente a todo hombre y a toda cosa; el pancristianismo de Teilhard ha sido

desgraciadamente «canonizado» hoy. «Al acentuar el motivo de la Encarnación, Hegel diviniza el mundo y la historia: en la medida en que el Infinito se encarnó en lo finito, Dios y el hombre – unidos en Cristo – son coesenciales» (véase G. Morra). Lo mismo enseña la *Gaudium et spes*: «Por el hecho de haberse encarnado, el Verbo ha unido de algún modo a sí mismo a todo hombre». Como vemos, Hegel es el primer y principal *padre conciliar* y éste es el inmenso drama que estamos viviendo, pero del que la Iglesia saldrá de nuevo, aún más resplandeciente y luminosa, «sin mancha ni arruga» (San Pablo), ya que «las puertas del infierno no prevalecerán contra ella».

Pues bien, Hegel representa la culminación (invertida por Giovanni Gentil) [filósofo idealista neohegeliano, el «filósofo del fascismo - ndt] de la modernidad que desde Descartes, Kant, Schelling y Fichte ha llegado a la dialéctica hiperidealista, que tiene muchas características del pensamiento gnóstico: de hecho, el filósofo alemán despotrica contra el Antiguo Testamento porque ha hecho del hombre (o no-hombre) el *esclavo de un Dios objetivo y extraño a él*. Hegel rechaza el concepto de la criatura humana como objeto (*res mortua*) [cosa muerta – ndt] creado por Dios, así como la *moral objetiva*, que es mala en la medida en que reprime los impulsos del Yo o del sujeto. El Cristianismo también es criticado por el filósofo alemán, ya que es un *espíritu de esclavitud*, de hecho, el cristiano tiene un Amo, aunque lo lleva dentro de sí, él siempre es extraño o ajeno, objetivo, mientras que la *filosofía del Espíritu* hace al hombre o al sujeto (el Yo) libre de todo no-Yo u objeto extraño (Dios), y capaz de seguir y dar rienda suelta a sus pasiones, reprimidas por el Dios «padre y amo» del Antiguo y Nuevo Testamento.

Hegel pretende también «salvar» a Jesucristo oponiéndolo – como Marción – a la Antigua Alianza, en la medida en que Cristo haría superflua la Ley y la abrogaría, por medio de la dialéctica: el Cristianismo (*Síntesis*) reconcilia el impulso pasional greco-antiguo del sujeto o Ego (Tesis) con la Antigua Ley o no-Ego (*Antítesis*). El hombre, en efecto, no tiene que pedir perdón por sus crímenes a un Amo (objeto, no-Ego) exterior a él, sino que el destino o la fuerza vital cura

sus heridas devolviéndole a sí mismo. Hegel (como Nietzsche) prefiere el antiguo espíritu griego al Cristianismo, aquel es espontáneo, armonioso, bello; no así el Cristianismo, que es triste, estrecho, finito y realista.

Kant es criticado por Hegel, porque sigue distinguiendo sujeto y objeto, el conocimiento kantiano es síntesis *a priori* de fenómenos objetivos externos más formas subjetivas humanas. Fichte niega el objeto, pero todavía no conoce la dialéctica, que sólo puede conciliar los contrarios. Como vemos, la filosofía dialéctica del Idealismo extremo de Hegel (llevada a la práctica por Gentile) está obsesionada con el objeto, con el hombre como criatura de un Dios Amo, y quiere borrar todo rastro de límite, imperfección, objetividad, contingencia humana, recurriendo al Yo absoluto que supera dialécticamente al no-Yo y al Dios Amo, negando el objeto finito a través del pensamiento, que hace del hombre un Absoluto infinito e increado (véase S. Vanni Rovighi). Si para Hegel el hombre esclavizado sale de la servidumbre mediante el *Pensamiento*, para Gentile mediante el *Pensamiento pensador y pensado*, para Marx el proletario se libera del amo mediante *el odio y la lucha de clases*.

La esencia del hombre se encuentra – hegelianamente – en el *Pensamiento* o *Razón*. El Cristianismo, en cambio, es infeliz y triste – a diferencia del antiguo espíritu griego o pagano – porque cree en un Dios personal y trascendente, Absoluto, Inmutable y Creador, verdaderamente distinto del hombre-criatura que el Evangelio mortifica y aniquila. El remedio es el *Conocimiento salvífico* (gnosis) que autodivinizaba al hombre. La Iglesia romana, creadora de dogmas y reglas morales, representa el despotismo clerical que engaña al pequeño pueblo, mientras que Lutero y el espíritu germánico invertido por el Idealismo lo libera; sin embargo, para Hegel, aunque la religión sea inferior a la filosofía, no es superstición a destruir (como para Marx), de hecho, el filósofo idealista dialectiza el dogma y lo convierte en un producto del Yo pensante. He aquí el modernismo, que supera la religión de masas y tiende hacia el Espíritu Absoluto.

Dios no es, no existe, sino que se hace o deviene. El error es objetivar, fijar y estabilizar lo finito o limitado, el cual pertenece a la

tristeza del Cristianismo, mientras que la verdad y la vida se encuentran en la dialéctica idealista que borra todos los límites, objetos, criaturas a través del *Pensamiento absoluto* o *Puro espíritu* en el molde panteísta y gnóstico. Muchas de las ideas del irracionalista Nietzsche pueden encontrarse ya en el racionalista absoluto Hegel, los extremos se tocan.

El subjetivismo idealista-panlogista de Hegel es un objetivismo tiránico, donde la «Idea» lo hace todo, mientras que ella no es nadie ni nada, y donde la auténtica persona humana es irremediablemente despreciada. Santo Tomás, en cambio, ha fundamentado y justificado metafísicamente el auténtico valor de la persona que subsiste en una naturaleza racional y libre.

Parte IV – Filosofía contemporánea o postmoderna

La izquierda hegeliana

Carlos Marx (1818 – 1883)

Marx toma el *materialismo* y le añade la *dialéctica hegeliana*, fundando así el materialismo dialéctico, donde la materia se concibe en perpetuo devenir según el contraste entre tesis y antítesis del que surge la síntesis. Marx aplica el *materialismo dialéctico* a la historia y funda el *materialismo histórico*, donde la historia es el resultado del conflicto de fuerzas económicas (explotadores-explotados). El conflicto o lucha de clases es el alma de la historia, mientras que las ideas, la religión, los sentimientos, son sólo *superestructuras* históricas y no las razones profundas de la historia.

El motor de la historia es la economía y se caracteriza por la lucha entre las dos clases sociales, por lo que la *lucha de clases* es la ley inmanente de la historia. Marx basa el carácter científico del socialismo en esta teoría; mientras que los otros socialismos que consideraban triste la situación de los trabajadores y que había que remediar con justicia y «caridad» eran utópicos, románticos, porque querían sacar al proletariado de su miseria económico-social; cuando es una ley de la historia: el proletariado debe ser pobre y explotado (antítesis), la burguesía debe ser rica y explotadora (tesis), entonces sólo puede nacer la síntesis, a través de la lucha de clases, la *dictadura del proletariado*. El socialismo antes de Marx era sentimental y colaboracionista, mendigando mejoras a la clase contraria; mientras que con Marx (socialismo científico) se vuelve duro, intransigente y toma como programa la lucha de clases, rechazando todo diálogo con la burguesía. En la

nueva sociedad socialista desaparecerán la religión, la patria y la propiedad privada; la sociedad será colectivista, atea e internacionalista. Si la filosofía antes de Marx era interpretación o explicación del mundo, con Marx se convierte en modificación del mundo a través de la praxis.

El marxismo, al mismo tiempo que lucha contra el liberalismo, tiene puntos de contacto con él: la negación del pecado original, el naturalismo, la primacía de la economía, la creencia en la bondad natural del hombre (pero luego no se explica por qué los ricos deben explotar a los pobres, o más bien porque es una ley de la naturaleza, la explotación no es ni mala ni buena, sino necesaria), el objetivo final coincide con el bienestar material. Por otra parte, si el materialismo nunca ha sido considerado seriamente por los filósofos, dado su absurdo manifiesto, Marx lo hizo «científico» a través de la dialéctica, pero introducir la dialéctica idealista en la materia significa introducir la racionalidad activa en la materia y, por lo tanto, socavar la materia misma y el materialismo desde dentro, que deja de serlo y se transforma en un evolucionismo idealista y dialéctico, donde la idea tiene prioridad sobre la materia.

Gramsci enfatizó el materialismo dialéctico más que el materialismo histórico, donde el elemento dialéctico prevalecía sobre el materialista. Fue influenciado por el neoidealismo actualista de Gentile, quien pensaba en un idealismo que superaría al marxismo presentándose como una dialéctica sin materialismo. Gentile – según Del Noce – más que Marx, es el maestro de Gramsci que siguió siendo materialista y marxista, pero redujo el materialismo al mínimo, en beneficio del pensamiento dialéctico y pensante de Gentile.

La contradicción, después de Hegel, ya no es un jaque mate, sino un principio vital, y Marx no se detiene en las contradicciones, habiendo fundado, como Hegel, todo su sistema en lo contradictorio, lo absurdo, lo metafísicamente imposible. Uno de los errores más nefastos de Maritain (*Humanismo integral*, 1936) es la opinión de que el marxismo es una especie de «herejía cristiana» donde se encuentran principios cristianos «locos». Sin embargo, todo el marxismo es ateo

y materialista, porque es nieto del cabalismo e hijo del monismo spinoziano y hegeliano. Por otra parte, el principio filantrópico y naturalista de la justicia social – traicionado por el marxismo – es sólo ético y, por lo tanto, incomparablemente inferior a la caridad cristiana, que es sobrenatural.

El papel de Schopenhauer y Kierkegaard

Arturo Schopenhauer (1788 – 1860)

Es el filósofo del pesimismo en la teoría y del optimismo epícureo en la práctica. Se opone al intelectualismo racionalista de Hegel y al materialismo de Marx afirmando la voluntad como una fuerza creadora, «una voluntad irracional que trabaja para la muerte y el nirvana (es decir, la unión del ego con el Ser Supremo, en una negación de este mundo)». Schopenhauer ha sido definida como «una síntesis de budismo y kantismo. [...] Las tesis cabalísticas, a través del hinduismo, emergen de todas las obras de Schopenhauer, el ego es la misma voluntad, por lo tanto, el mundo es una creación hecha por la voluntad» (ver J. Meinvielle).

Su doctrina es irracionalista y voluntarista, el alma de su doctrina no es la idea, lo racional, sino lo irracional como impulso sensible y ciego que da lugar al voluntarismo pesimista. El mundo es causado por un impulso irracional (en lugar de una voluntad) que no tiene meta, fin o regla. Nuestro conocimiento del mundo no es noumenal sino fenoménico o, por decirlo a la manera hindú, *Maia* o apariencia (el hinduismo y la razón práctica kantiana influyen en el irracionalismo de Schopenhauer), por lo que nos engañamos sobre el valor de la realidad, que no es objetiva sino aparente, y por lo tanto nos inquietamos, anhelamos, nos apegamos a la vida sin dejarnos guiar por el dolor (algo de lo que Schopenhauer voluntariamente prescindió en su vida práctica) que puede llevarnos a la verdadera sabiduría. El placer es pura ilusión, la vida es una sucesión continua de

dolores, el bien no existe, sólo existe el mal; pero el deseo de vivir, la esperanza del bien nos empuja hacia la locura y el mundo aparente, mientras que debemos extinguir toda voluntad, deseo, esperanza, apego a la vida (Schopenhauer toma estas tesis de las filosofías orientales y del estoicismo pagano), a través del ascetismo (que no practicaba en absoluto) y del arte que es abstracción de los intereses, sustracción del yugo de la vida, una especie de droga que nos ayuda a escapar de la realidad y a apagarnos como una vela que es consumida por el esteticismo (una enfermedad de la sensibilidad exasperada).

El sistema de Schopenhauer es más poético, de ciencia ficción y disoluto que filosófico, de hecho, sus consecuencias lógicas llevarían a la destrucción, aniquilación o más bien al deterioro del mundo.

Severino Kierkegaard (1813 – 1855)

Kierkegaard fue descubierto sólo después del final de la Primera Guerra Mundial, en el contexto de la derrota de Alemania, que con Fichte y Hegel había reclamado su misión divina como pueblo y raza elegidos y en 1918 se encontró derrotada y humillada. Kierkegaard, aunque danés, debe su fortuna al pensamiento germánico que buscó una respuesta a la derrota de la idea hegeliana y de la nación alemana. El optimismo ya no estaba de moda en Alemania, por lo que un pensador aislado, amargamente irónico, oscuramente religioso, que reflejaba la tragedia del mundo en su vida, era lo que se necesitaba para «animarse» y pensar en el... pasado. Según Kierkegaard, la existencia es un mal, un pecado sin ninguna razón de ser ni explicación, simplemente surge sin una razón. Pero es conocimiento (cf. Sócrates), por lo tanto, la virtud es ignorancia. Pero la virtud permanece sujeta a la posibilidad de pecar y, por tanto, a la angustia; la redención es posible, pero no por las buenas obras (cf. Lutero) sino sólo por la «fe» (esperanza de salvación a pesar de las malas obras, Kierkegaard era protestante) y sólo de Dios, sin necesidad de cooperación humana. Dios no es racionalmente cognoscible, pero si se tiene el sentimiento o la necesidad de ello (cf. Kant).

El pensamiento de Kierkegaard no es un sistema filosófico o contrafilosófico, es un diario espiritual de un protestante enfermo de

escrúpulos, obsesiones, tristezas y melancolías que se presentan de manera elegante y pueden oscurecer al joven estudiante que ha perdido algunas batallas escolares y luego se refugia en Schopenhauer, Kierkegaard y Leopardi. Atención: la tristeza no viene de Dios y no conduce a ella, el sano realismo que discierne las alegrías y las tristezas de la vida y sabe sacar el fruto de las buenas obras de una y de otras es el camino hacia la verdadera felicidad para la que fuimos creados, y de la que el protestantismo querría robarnos. Cito un hermoso pensamiento de Santo Tomás Moro, como antídoto contra Kierkegaard: *«Señor, dame buena digestión y también algo que digerir. Dame la salud del alma y del cuerpo y el buen humor necesario para mantenerla. Dame un alma que no conozca el aburrimiento y el refunfuñar, suspirar y quejarme* [de las crisis existenciales – nota del autor], *no dejes que me moleste demasiado por esa cosa demasiado engorrosa llamada «yo»* [frente al idealismo – nda]. *Dame el sentido del buen humor, el don de saber reírme de un chiste, para que pueda sacar un poco de alegría de la vida y ser parte de ella para los demás también»*. San Juan Bosco, el gran educador de la juventud, decía: *«escrúpulos y melancolía, fuera de mi casa»*, y San Felipe Neri enseñaba a sus jóvenes *«un santo triste es un triste santo»*.

Sin embargo, hay que señalar que Kierkegaard no pertenece propiamente a la derecha hegeliana. Al contrario: siempre ha sido antihegeliano incluso cuando comete errores profundos (especialmente en su etapa juvenil). También hay que recordar que en su madurez Kierkegaard impugna a Lutero, al protestantismo y a la falsa moral autónoma kantiana. Kierkegaard es un pensador complejo y complicado, introvertido y psicológicamente desequilibrado, aunque animado por un cierto deseo de testimonio cristiano contra el humanismo inmanentista y moderno.

El Risorgimento italiano

Giuseppe Mazzini (1805 – 1872)

Su concepción política es una especie de *falso misticismo espiritualista* donde la Patria ocupa el lugar de Dios, de hecho, la Patria es

una fe y la vida de cada uno es una dedicación altruista al amor a la patria, que en esa coyuntura histórica fue la unificación de Italia, inspirada en la masonería y la Carbonería (de la que Mazzini era afiliado) en oposición al Vaticano y al Papado. La vida es primero un deber y luego un derecho, si la Revolución Francesa habló de derechos humanos, el Risorgimento italiano [Resurgimiento italiano – ndt] debe inculcar – según Mazzini – los deberes del hombre. Mazzini habla de «Dios», pero lo entiende en términos ilustrados y deístas, como impersonal e imprudente, es la divinidad del pueblo, es decir, el ser supremo que expresa su propia voluntad a través de la del pueblo, por lo tanto, es la idolatría del pueblo con P mayúscula. La única forma de gobierno para Mazzini es la república. Según Mazzini, los dos criterios que poseemos para llegar a la verdad son la tradición (en 1839 escribió un ensayo para defender a Lamennais, uno de los padres históricos del Tradicionalismo francés) y la conciencia.

Como vemos, la suya no es una filosofía sino una praxis política «masónicamente mística», la filosofía – según Mazzini – deriva de la política (lo contrario de lo que decía Hegel). Mazzini tiene una concepción religiosamente mística (laica, immanentista y panteísta) de la política que influirá en Mussolini y Giovanni Gentile. Cuando Mazzini habla de Dios se refiere a la divinidad inmanente de la Patria. No acepta el nuevo Estado del Risorgimento (porque carece de religiosidad laica) que se considera una revolución inacabada; será completada por Gentile y Mussolini en un sentido autoritario y por Spadolini y Ciampi en un sentido democrático-liberal.

También se entusiasmó con estas ideas **Pantaleo Carabellese** (1877 – 1948), defensor del *ontologismo crítico*: una teoría que parece criticar a Hegel, del cual, sin embargo, acepta la opinión según la cual la trascendencia es un sinsentido. Carabellese admiraba especialmente a Descartes, Spinoza, Kant y Rosmini (*dulcis in fundo*). También acusó a Santo Tomás de «empirismo».

Antonio Rosmini (1797 – 1855)

El objetivo de Rosmini era renovar profundamente la llamada

filosofía cristiana, intentando dialogar con el pensamiento cartesiano y postcartesiano, esencialmente immanentista. Quiso actualizar o modernizar la tradición católica (no sólo en filosofía, sino también en teología y liturgia) teniendo en cuenta las nuevas exigencias culturales (Descartes, Kant, Hegel, la Revolución francesa y el Risorgimento italiano) y deseó «un encuentro entre el cristianismo y el mundo moderno» (véase B. Mondin).

En filosofía, Rosmini utiliza el método sintético kantiano, es decir, la síntesis entre el ser ideal y el ser real. De ahí la importancia primordial y la primacía de la gnoseología en el pensamiento de Rosmini sobre la metafísica. En cuanto al ser, Rosmini lo estudia «en un nuevo contexto, que es el de Kant, quien dotó al conocimiento intelectual de un cierto número de conceptos fundamentales, *a priori*, las categorías, a las que asignó un valor subjetivo y no objetivo». Rosmini está de acuerdo en que debe haber un elemento a priori en el conocimiento, que él reduce a la «idea de ser» (véase B. Mondin).

La idea de ser no es el resultado – según Rosmini – de una abstracción a partir de lo sensible (como para «los dos Filósofos» por excelencia) sino que es el resultado de una intuición o perspicacia, ya que la idea de ser es innata en nuestra alma. Siempre en la estela de Kant, Rosmini enseña que el objeto captado por el intelecto es la forma, mientras que el proporcionado por los sentidos es la materia. Utiliza los términos ente (sustancia que tiene ser) y *essere* (acto último de toda esencia) como sinónimos e intercambiables, masacrando así la metafísica tomista del ser. En Teología natural retoma el argumento ontológico, donde pasa indebidamente del orden conceptual al real.

«En lugar de Aristóteles y Santo Tomás, Rosmini sigue a Kant» (cf. B. Mondin), con respecto a los atributos de Dios sigue la vía apofática negativa que puede conducir al nihilismo teológico y no la vía tomista de la analogía divina en la que las perfecciones simples o puras se atribuyen a Dios formalmente, negando todo límite finito, y por tanto eminente o supremo (por ejemplo, Dios es el Ser/Bueno/Verdad in-finito y supremo).

Siempre se ha defendido de las acusaciones de *ontologismo* y *panteísmo*, pero el Magisterio ha condenado algunas (cuarenta) de sus tesis

que me parecen francamente ontologistas y panteístas, veamos juntas las más importantes:

«En el ámbito de la creación algo divino en sí, es decir, perteneciente a la naturaleza divina, se manifiesta inmediatamente al intelecto humano».

«Cuando hablo de lo divino en la naturaleza, no uso el término divino para referirme a un efecto *no divino* de una causa divina, ni a lo divino *por participación*».

«El Ser que el hombre intuye debe ser necesariamente algo necesario y eterno: y esto es *Dios*».

(Decreto del Santo Oficio de 14 de diciembre de 1887).

Las dos primeras proposiciones son, objetivamente, panteístas y la tercera es ontologista; ahorro al estudiante el tormento de las otras treinta y siete proposiciones.

El error de Rosmini y de los ontólogos (Malebranche, Spinoza, Gioberti, Hegel, Croce, Bergson) es un *exceso*: como el concepto humano es universal mientras que la realidad es concreta, nuestro conocimiento no será total y perfecto, pero tampoco distorsionará la realidad. Sin embargo, *los intuicionistas u ontólogos* se engañan pensando que poseen una facultad superintelectual (la intuición) capaz de captar la realidad en su concreción o «lo universal concreto», sin tener que abstraer lo universal de lo particular sensible. Hacen del hombre un ángel. El sensualismo, en cambio, es el error por *defecto*: la sensación sustituye a la intuición, de modo que el hombre sólo conoce sensiblemente los objetos concretos y las ideas no tienen valor; hace del hombre un animal.

La verdad se sitúa *in medio et culmen* entre los dos errores mencionados: el intelecto que abstrae el concepto universal de la imagen sensible es la única manera que tiene el hombre de captar la esencia de las cosas, aunque no totalmente, no de manera idéntica sino sólo semejante. Es un hecho que nuestros conceptos abstractos no agotan la realidad, no la representan total e idénticamente (ya que el ente real es individual y concreto, mientras que el concepto es universal y abstracto: *individuum est ineffabile*, es decir, la idea universal no puede cap-

tar y expresar lo individual como tal, ya que es particular). Es necesario saber reconocer la grandeza del intelecto (capta la realidad) y su miseria (no lo hace perfecta y totalmente): negar todo valor al intelecto es animalizar al hombre; no se le sirve, se le rebaja.

Sobre Rosmini puede leerse con provecho C. Fabro, *L'enigma Rosmini*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1988, donde se muestra que la teoría de Rosmini es «diametralmente opuesta» a la doctrina tomista.

Vincenzo Gioberti (1801 – 1852)

Tras un periodo de panteísmo filosófico y republicanismo político, Gioberti se presentó como el *restaurador* de la tradición filosófica católica, contraponiendo el subjetivismo moderno (Lutero y Descartes) al ontologismo, que él remonta falsamente a San Agustín, pero acertadamente a Malebranche.

Según Gioberti Dios está naturalmente presente al intelecto humano por *intuición*. «Lo primero lógico es lo primero ontológico», es decir, el primer objeto conocido es el primer ser (Dios), ésta es la doctrina de Gioberti llamada *ontologismo* según la cual el hombre al intuir a Dios intuye todas las cosas en Dios, que son por tanto identificables con Él. Él, en cierto sentido, oscilaba entre Giordano Bruno y Baruch Spinoza (entre Escila y Caribdis).

Además, Gioberti anula el sujeto que conoce reduciéndolo a pura receptividad, ya que la intuición es recepción y no actividad. Por último, Gioberti, influido por el *tradicionalismo francés* **de Bonald** y **de Maistre**, enseña que la palabra humana es entregada oralmente por Dios al hombre, que posee *una tradición oral primordial* que une a todas las religiones positivas; el ecumenismo y el platonismo antitomista es una consecuencia necesaria de la filosofía fideísta, del ontologismo de Gioberti y del tradicionalismo maistriano y bonaldiano, no es un accidente contingente; un giobertiano no puede dejar de ser un ecumenista antitomista (aristocráticamente y no popularmente), como Guénnon, Evola, Schuon y Mordini, a causa de esta *tradición primordial* que se pierde en la noche de los tiempos y que Dios habría entregado oralmente al Hombre y a cada hombre.

Si se estudia a **Louis de Bonald** (1754 – 1840), gran admirador de Leibniz y de Platón en clave antiaristotélica, según el cual Aristóteles «humillaba la inteligencia humana al rechazar las ideas innatas y afirmar que los conceptos llegan a la mente a través de los sentidos» (véase *Recherches philosophiques*, I, p. 13, *Oeuvres*, vol. IV, párr. 16), nos damos cuenta de que – según él – Dios habría dado al Hombre, desde la creación, un *lenguaje primitivo*³⁶ o *tradición primordial*, que, transmitida de generación en generación, conserva la tradición original y verdadera o revelación primitiva y las verdades innatas que Dios ha puesto en la mente de todos. Por lo tanto, todos los hombres tienen una sola tradición primordial, un solo lenguaje primitivo, las mismas ideas innatas que los unen en una *unidad trascendente de todas las religiones*, que se diferencian por elementos humanos falsos y adventicios, que han envuelto la tradición primordial en el curso de los siglos, mientras que la naturaleza o esencia de la revelación divina permanece en común. Según Bonald y Maistre, la religión positiva más cercana a la tradición primordial es el Catolicismo, pero otras tradiciones religiosas también tienden a unificarse entre sí sobre la base de la revelación y el lenguaje primordial.

El «*tradicionalismo*» no es sólo una devaluación de la razón para llegar a Dios (lo cual ya es grave, al contrario del Concilio Vaticano I que lo condenó y de la filosofía aristotélico-tomista). Es cierto que hay verdades sobrenaturales (Trinidad y unidad de Dios) que necesitan absolutamente de la Revelación divina para ser conocidas; además, hay algunas verdades filosóficas a las que se puede llegar por la razón, pero encuentran ayuda *ad melius esse* [para estar mejor, para avanzar mejor – ndt] en la Revelación, que no es absolutamente necesaria, sino sólo moralmente; de hecho, el problema filosófico es una larga búsqueda y las energías de un solo hombre no son suficientes para ello (hemos visto cómo Aristóteles perfeccionó a Sócrates y

³⁶ Un concepto puramente cabalístico, retomado con fuerza por Attilio Mordini, *Verità del linguaggio*, Roma, Volpe, 1974, pág. 24: «Escoto Eriugena [...] nos advierte de un lenguaje insuficiente e inadecuado para la sabiduría, por ser de invención humana y convencional»; incluso Mordini se refiere al panteísta Eriugena, para refutar la tesis aris-tomista.

Platón, mientras que Santo Tomás perfeccionó a Aristóteles y tardó varios siglos). Para llegar «rápidamente, fácilmente y sin peligro de equivocarse» a la verdad filosófica, la Revelación tiende una mano para ayudarnos a avanzar mejor en el camino filosófico, dándonos el resultado del problema, como sucede en los deberes matemáticos, donde si nuestra investigación llega a un resultado diferente al dado por el cuaderno de trabajo, significa que tenemos que rehacer la tarea porque un error se ha infiltrado en nuestro desarrollo. Y sería insensato y presuntuoso no querer tener en cuenta la solución que nos da el libro, confiando sólo en nuestra limitada razón.

El «*tradicionalismo*» también significa que hay una tradición o *Cábala primordial oculta* no pública, a la cual tienden todas las religiones públicas y exotéricas. Cuanto más se estudia el tradicionalismo filosófico francés (Bonald, de Maistre, Lamennais, Maurras) más se da cuenta de su fundamento cabalístico, que es el alma de la filosofía de la masonería. Así que no debería sorprendernos que De Maistre pertenezca a la masonería:³⁷ es lo más normal y consecuente para un tradicionalista y un ontólogo, sobre todo si es subalpino.

Para Gioberti, el hombre vuelve a Dios gracias al proceso histórico, la historia está llena de valor divino (historicismo vico y hegeliano), hace coincidir al hombre con Dios.

Gioberti no ha ocultado ni más ni menos bien su panteísmo – como Rosmini – y por eso es menos peligroso que el hombre de Rovereto, Antonio Rosmini.

La «palabra»

Según la lógica tomista, el término oral expresa lo mental (o idea), pero primero lo real, y es significado por el término escrito. El término oral es una voz, es decir, un sonido emitido por la boca del

³⁷ Nota del editor: Junto a estos importantes aspectos, ciertamente no debe pasarse por alto el papel de de Maistre como apologeta y polemista, que tanta influencia ejerció (aunque sólo fuera como antídoto beneficioso y acicate a la Reacción) en muchos corazones jóvenes y generosos entre los siglos XIX y XX. Para un autor que vivió en la época del eclipse tomista, antes del renacimiento del Aeterni patris, no es poca cosa.

hombre intencionalmente, para expresar un concepto que representa una cosa (un gemido, el aullido de un perro, el maullido de un gato no son palabras, ya que no expresan conceptos inteligibles). La voz es expresiva de una realidad, por lo tanto, es un *signo*, es decir, un elemento colocado en el lugar de algo y conduce a su conocimiento: la voz es un signo del concepto y el concepto es un signo de la cosa.

La palabra es un *signo convencional*, colocado por convención explícita o tácita, entre varios hombres. Aristóteles enseña que la palabra se coloca convencionalmente *katà synthéken*. Por lo tanto, la palabra no es un signo natural (lo que la naturaleza misma refiere a la cosa significada independientemente de la convención, por ejemplo, humo = fuego). Es un signo natural y espontáneo del pensamiento en general, es decir, la capacidad de hablar es inherente a la naturaleza del hombre; pero *cada palabra individual* no es un signo natural para ese concepto y objeto concretos, sino un signo por convención entre los hombres, es decir, la correspondencia entre una palabra dada y un objeto dado es establecida por la inteligencia y la voluntad humanas. «El concepto es un *signo formal*, es decir, un signo puro cuya realidad consiste enteramente en significar una cosa expresada por la palabra. El signo también puede ser instrumental, primero debe ser conocido en sí mismo para dar a conocer lo que significa, por ejemplo, el humo debe ser visto primero como humo para poder dar a conocer que hay fuego» (ver S. Vanni Rovighi).

*«Opera naturale è ch'uom favella;
ma, così o così, natura lascia
poi fare a voi secondo che v'abbella»*

*«Obra natural es que el hombre hable;
pero, así o asá, la naturaleza te deja
hacer a ti lo que te plazca»*

(véase Dante, *Paradiso*, XXVI, 130-132).

La palabra es, por tanto, un signo convencional y sirve al hombre para expresar a los demás sus conceptos y cosas pensadas a través de conceptos; por lo tanto, sirve al hombre, que es por naturaleza un animal social o político. Cada uno puede acuñar nuevas palabras,

pero, si quiere hacerse entender, debe sentir lo que significan; de lo contrario, la palabra se ve privada de su función social como expresión de conceptos y cosas, y entonces ya no serviría para hacerse entender, sino para confundir las ideas (como sucede después de Kant). Es el hombre quien debe determinar la función significativa de las palabras.

Finalmente, la palabra inmediatamente expresa conceptos y mediatamente estos expresan cosas. Aristóteles dice: *Verba sunt signa passionum* (de los conceptos) *animae* [Las palabras son signos de las afecciones (o pasiones) del alma – ndt] y Santo Tomás comenta: *Voces significant immediate conceptiones intellectus, et mediantibus eis significant res* [Las palabras significan inmediatamente los conceptos del intelecto, y a través de ellos significativa las cosas - ndt]. Pero principalmente la palabra es significativa de las cosas, ya que los conceptos son signos formales de las cosas, y el que habla, si no habla en vano como sucede con demasiada frecuencia, tiende a decir cosas.

Se dice que Miguel Ángel decía «cosas», mientras que los poetas de su época solo decían «palabras», así el filósofo realista habla de cosas, mientras que el idealista habla de ideas o de «filosofía idealista». El realismo de la palabra es idéntico al realismo del concepto: es decir, así como el concepto capta la realidad, así la palabra expresa la realidad. Cabe destacar que la palabra sirve para expresar los conceptos ya formados, no para formar los conceptos (primero viene el concepto y luego la palabra), el concepto debe preceder a la palabra, de lo contrario el que habla no dice nada, sino que dice tonterías.

Por lo tanto, «afirmar como De Bonald que sin palabras no se pueden tener conceptos, es decir, no se puede pensar, es una contradicción» (ver P. Carosi). Para De Bonald, «sin revelación no podemos estar seguros de ninguna verdad. En efecto, sin la *tradición primordial* ni siquiera podríamos tener conocimiento, ya que para pensar es imprescindible tener primero el lenguaje, que no fue inventado por el hombre, ya que antes de inventarlo habría tenido que pensar, pero para pensar – según Bonald – es necesario poseer primero el lenguaje. Así Dios transmitió a los primeros hombres el lenguaje y las ideas que se transmiten de padres a hijos» (ver P. Carosi).

Es verdaderamente todo lo contrario, de hecho, sin conceptos no se pueden tener palabras que expresen cosas. Es experimentable que el niño piensa, tiene conceptos, antes de saber hablar, luego aprende a expresar conceptos porque ya los tiene; el sordomudo tiene conceptos de antemano, posiblemente sin poder expresarlos nunca con palabras, si no las tuvo: *contra factum non valet argumentum* con todo respeto a Bonald y Mordini que en *La verdad del lenguaje* pretende mostrar cómo todo el mundo antiguo (judío y pagano) era una preparación evangélica, ya que habiendo recibido de Dios la misma lengua que una tradición oral primordial, había recibido los mismos conceptos y la misma verdad.

El positivismo

Augusto Comte (1798 – 1857)

Es el fundador del positivismo, que más que una filosofía es una *mentalidad*, un estado de ánimo generalizado en la segunda mitad del siglo XIX, que se basaba en el contraste entre el progreso y desarrollo de las ciencias positivas (que entonces trajeron riqueza, comodidad, confort al hombre) por un lado, y las inconsistencias y falta de conclusión de las filosofías idealistas de la época (que no habían enriquecido positivamente a nadie); al hombre del siglo XIX se le hizo pensar que el progreso científico sería imparable, de movimiento uniformemente acelerado y que traería el cielo a la tierra y convertiría al hombre (científica y positivamente) en un «Dios». Tal progreso científico marcaría la muerte de la metafísica y la religión revelada (especialmente el Catolicismo), supersticiones medievales que solo se sustentaban en la ignorancia científica, que pronto serían erradicadas. En resumen, el positivismo es científicismo, orgulloso de los resultados alcanzados y delirante de los «seguros» y futuros, combinado con un método filosófico que deberá ser científico, es decir, experimental,

empirista, fenomenalistas y, por lo tanto, antimetafísico. La filosofía positivista es una metodología científica o clasificación de las ciencias de carácter materialista. Según Comte, la evolución de la humanidad ha pasado por tres grados:

a) *teológico (edad antigua)*: caracterizado por la trascendencia, es decir, por buscar la explicación de los fenómenos más allá de ellos.

b) *metafísico (edad media)*: búsqueda del porqué de las cosas en algo que va más allá de la experiencia, pero que al mismo tiempo es interno a ella (sustancia, esencia, ser).

c) *positivo (época moderna)*: la explicación de un fenómeno es siempre otro fenómeno relacionado con el primero. Se permanece en el mundo de la experiencia, sin sondear su esencia, pero estudiando la relación entre los fenómenos, en el que, conociendo la verdad científica positiva y habiendo derrotado la «superstición teológica» y la «ignorancia metafísica», ya no habrá lugar ni para la religión ni para la filosofía especulativa.

La filosofía del positivismo es la *sociología*, es decir, el estudio del comportamiento de la masa humana, que vive en sociedad, según el determinismo. Si el mundo humano parece espontáneo, no hay que verlo a la luz del libre albedrío, sino que es necesario descubrir qué ley determinada rige el caótico mundo humano y el complicado comportamiento social del hombre. Sin embargo, Comte chocó siempre con el libre obrar del hombre individual o social y se contentó así con proporcionar una filosofía descriptiva y estadística de la vida social (sociología), sin poder descubrir la ley determinante del mundo humano.

Comte y Maurras, es decir, positivismo y archipolítica

A primera vista, parece contradictorio que el maestro político de la contrarrevolución monárquica francesa sea un positivista de la filosofía; pero hay vínculos que conviene destacar, pues de lo contrario se nos escapará algo muy importante en la figura de Maurras.

Comte «es un descendiente de la Ilustración francesa. Como todos los ilustrados, deposita la mayor confianza en la razón. Tam-

bién siente gran admiración por el progreso de la ciencia. La metafísica (para él) se aferra a realidades inexistentes e ilusorias y está anticuada. [...] El progreso de la sociedad humana se ha producido en tres etapas: la etapa teológica, la etapa metafísica y la etapa científica. Sólo la tercera etapa, propia de la era de la ciencia, es *positiva*, es decir, representa un progreso verdaderamente adquirido e innegable» (véase B. Mondin).

Las *tres etapas* de Comte son comparadas por Eric Voegelin a las *tres épocas* de Joaquín de Fiore; se dice que Comte y Maurras son exponentes de una corriente filosófica que puede definirse como gnosticismo de masas, de matriz maniqueo-gnóstica, como Nietzsche y Marx. El maestro de Comte había sido **Charles Henri de Saint-Simon** († 1825), fundador de una secta religiosa (*El nuevo cristianismo*, 1825), que hizo un intenso proselitismo en Francia y en el extranjero. La fe no se basa en la razón, sino en el *sentimiento*, y tiene por objeto un «Dios» inmanente al hombre o un Hombre «divinizado». La nueva religión tendrá que fusionar el poder espiritual y el temporal en un único poder: la producción industrial, que tendrá que garantizar el bienestar de la humanidad en esta tierra y no en la otra. Pero, cabe preguntarse, ¿qué podrían tener en común Maurras y Comte, un «tradicionalista» y un progresista?

La respuesta no es difícil. Comte fundó una *nueva religión positivista*, que rendía culto a la humanidad y de la que el propio Comte era el Sumo Sacerdote. Hay que decir que había sido ingresado varias veces en un manicomio, por lo que realmente creía en ella. «Por encima de todo, la masonería reconoció en Comte a su nuevo Moisés» (véase B. Mondin). La filosofía positivista nació en Comte de la necesidad de una *regeneración universal* (nos parece oír a de Maistre, y aquí se explica la conexión con Maurras) política y filosófica «para sacar a Francia del desorden de las instituciones y de la anarquía intelectual, en la que había caído con la revolución de 1789». La intención que caracteriza a Comte en la cultura de la *Restauración* oscila entre la nostalgia del *Antiguo Régimen* y la riqueza de los fermentos progresistas. [...] Sólo la sociología (positivista) puede salvar a la humanidad de la anarquía. [...] En sus últimos años, Comte se fija sobre todo en la idea

de un *Sacerdocio regenerador*, que sería la *corporación de los filósofos positivistas*, e introduce una *sociocracia como régimen absoluto*. [...] El pensamiento de Comte persigue el objetivo del orden mediante la instauración de una jerarquía estable y de un Estado centralizador. Su filosofía positiva se une en esto a los apologistas de la tradición, como **de Bonald** y **de Maistre**» (véase Enciclopedia Filosófica, Bompiani).

Esto es lo que une a dos personalidades aparentemente disímiles pero real y fundamentalmente convergentes, en lo que se refiere a *las conclusiones políticas* del Positivismo.

Herbert Spencer (1820 – 1903)

Aporta en cuanto al positivismo el concepto de *evolución* o *transformismo de las especies vivas*, al que se referiría **Charles Darwin**, según el cual las nuevas especies se originan a partir de las anteriores por selección natural, gracias a la cual, en la lucha por la vida, sobrevive la más apta, la más fuerte; mientras que los débiles sucumben inexorable e invariablemente. Así pasamos de lo simple a lo complejo, de lo homogéneo a lo heterogéneo, de la nebulosa primitiva a los cuerpos individuales, de éstos a los vivos, de la vida al pensamiento, del mono al hombre.

Ahora bien, si por *evolucionismo* entendemos *fieri* o devenir, es decir, que el menos es en potencia el más, y la potencia pasa a la acción gracias a un agente existente en acto (*omne quod movetur ab alio movetur*) [todo lo que se mueve es movido por otro – ndt] no hay ningún problema, Aristóteles ya había explicado el movimiento o *fieri* (devenir) de esta manera. Pero el evolucionismo decimonónico quiere eliminar, en el devenir, la necesidad del agente ya en acto (y en definitiva el Acto puro) que hacía pasar el ente potencial al acto perfecto. Por lo tanto, lo más proviene del menos, lo más perfecto de lo menos perfecto, el ser de la nada, el efecto sin causa. Este evolucionismo es contradictorio, ininteligible, absurdo en la medida en que niega el principio de no contradicción que, a pesar de Hegel, sigue regulando las leyes del pensamiento y del ser.

Parte V – Desde Nietzsche a la Escuela de Francfort

Voluntarismo irracionalista y vitalista

Federico Nietzsche (1844 – 1900)

«Nietzsche, junto con Marx y Freud, es [...] uno de los padres del ateísmo moderno, uno de los más grandes desmitificadores del pensamiento tradicional; es uno de los más grandes defensores de la abrumadora revolución cultural que tuvo lugar en todo Occidente en el siglo XX, digo revolución cultural, que incluye mucho más que una revolución política, social, económica o religiosa» (véase B. Mondin).

Es por esto que me parece necesario estudiarlo en un tratado de filosofía social y política, ya que estudiar a Nietzsche es fundamental para entender la modernidad y también porque Nietzsche no es muy conocido, sino que se ha presentado de manera distorsionada durante muchos años. Kant no había querido destruir la metafísica, pero sí cambiar sus fundamentos, y en lo que se refiere a los valores absolutos, los había trasladado del dominio de la metafísica al de la moral. «En cambio, uno de los objetivos de Nietzsche es demoler la metafísica y derrocar la tabla tradicional de valores» (ver B. Mondin). Ahora bien, trastornar la metafísica significa desvirtuar la moral individual y política. Así, Nietzsche se presenta a sí mismo como el revolucionario de la metafísica y de la política del ser y del orden. La revolución marxista fue una revolución social, de clase; mientras que la revolución de Nietzsche es metafísica, concierne al individuo fuera del *rebaño*, lo trascendente es aniquilado y el hombre ocupa el lugar de Dios.

La época en la que vivimos, [...] La era del *homo ludens* y ya [hombre que juega – ndt] no del *homo sapiens*. Esta es exactamente la época

en la que Nietzsche fue un profeta clarividente: es la época post-metafísica y post-cristiana con la que había soñado» (ver B. Mondin).

Para Nietzsche, los grandes enemigos del hombre son tres: la religión, la moral y la metafísica. La religión en la medida en que somete al hombre a Dios, la moral que lo somete a la ley, la metafísica que lo somete al ser y al *Ipsum Esse subsiste* [Ser subsistente por Sí mismo –ndt]. Busca destruir estas tres categorías para hacer libre al hombre; en su *Zaratustra* predica la «muerte de Dios», de la moral y de la metafísica. Para Nietzsche, el tipo humano ideal es Dioniso, que representa el lado pasional y desenfrenado de la parte animal del hombre.

El nihilismo de Nietzsche

El nihilismo niega la existencia de primeros principios trascendentes y valores absolutos, Nietzsche es sin duda un filósofo que niega la trascendencia y los valores absolutos, categórica y radicalmente. Su sistema nihilista tiene dos fases:

1) la *pars destruens*. En él «hace tabla rasa de las superestructuras religiosas, éticas y metafísicas que sostienen esta concepción; y, finalmente, destruye la tabla platónico-cristiana de [...] valores absolutos y desprecia [...] los valores relativos» (véase B. Mondin).

2) la *pars construens*: se refiere a la exposición de una nueva teoría de los valores y, en consecuencia, también de una nueva concepción de la realidad (la concepción vitalista-dionisiaca) y del hombre.

Visión vitalista y lúdica del mundo

El principio supremo de todo, según Nietzsche, es la vida y como la vida es un juego, hay que tomarla y vivirla lúdicamente. Su filosofía es «un inmenso e incondicional *sí* a la vida, un *sí* universal que hace barrer todos los *noes*, todas las prohibiciones y condenas. Para Nietzsche, la distinción [...] entre el bien y el mal es un crimen mortal contra la vida. Decir *sí* es poder, decir *no* es decadencia. [...] El que dice *sí* es libre, aunque sea inmoral, el que dice que *no* es un esclavo, aunque sea moral» (véase B. Mondin).

La vida de la que habla Nietzsche es esta vida terrena, la vida

del cuerpo, para él no hay vida después de la muerte, ni siquiera el alma existe, no hay lugar ni siquiera para Dios, «Dios ha muerto», anuncia Zaratustra a la humanidad. «En verdad, Dios nunca existió, porque no puede existir. Dios es una proyección de las necesidades de los débiles, del *rebaño*, fue inventado por un alma enferma y mezquina, envenenada de resentimientos contra los sanos, los fuertes, los poderosos. [...] La vida en su marcha triunfal persigue un único objetivo: el paso del hombre al *superhombre*. [...] La vida, la voluntad de poder, alcanza la máxima realización de este valor en el superhombre. [...] El superhombre es el hombre que [...] lo acepta todo, lo aprecia todo, y nunca rechaza lo que la vida le ofrece: lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, el dolor y la alegría. Para alcanzar la meta del superhombre, el hombre debe pasar por una doble metamorfosis: la primera lo transforma de un *camello* resignado (el hombre bueno, obediente, humilde, religioso, moralista) en un *león* agresivo (el espíritu libre, autónomo, legislador de sí mismo, dueño absoluto de sus propios actos); la segunda metamorfosis lo transforma de un león furioso en un inocente *niño*, que admira y ama la realidad en todas sus manifestaciones, y pronuncia un sí a la vida muy gozoso y desbordante» (ver B. Mondin). El Cristianismo representa para Nietzsche la mayor perversión del hombre. El Evangelio da valor a todo lo que es débil y fracasado, a todo lo que es abyecto y humilde. Los principios cristianos son los principios de la decadencia: la compasión, el amor al prójimo, frenan el desarrollo de la especie humana, que es una ley del desarrollo de los individuos más fuertes.

Nietzsche y la Gnosis

Eric Voegelin ofrece una lectura de Nietzsche (así como de Marx) enmarcada desde el punto de vista de la gnosis. De él dice que: «era un gnóstico especulativo, dotado de mayor sensibilidad psicológica que Marx. [...] La realidad debe ser destruida, este es el gran compromiso de la gnosis. [...] El objetivo del gnosticismo es destruir el orden del ser, que sería defectuoso e injusto, y, gracias a la fuerza creadora del hombre, sustituirlo por un *Nuevo Orden* perfecto y justo

[...]. El origen trascendente del ser debe ser borrado: requiere la decapitación del ser, el asesinato de Dios. El asesinato de Dios se comete cuando el ser divino es interpretado como obra del hombre [...]. Veamos lo que dice al respecto el Zarathustra de Nietzsche: *El hombre debe dejar de crear dioses, porque esto impone límites absurdos a su voluntad y acción, y debe darse cuenta de que los dioses que ya ha creado fueron en realidad creados por él... Lo que los hombres llamaron el «mundo» debe ser creado solo por ellos... Si hubiera dioses, ¿cómo podría yo soportar no ser un Dios? Por lo tanto, no hay dioses* (*Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, VI, Leipzig, 1904). Por lo tanto, no basta con sustituir el viejo mundo de Dios por un nuevo mundo del hombre: el mundo de Dios debe haber sido un mundo del hombre y Dios una obra del hombre, que por lo tanto puede ser destruido si impide al hombre dominar el orden del ser. El asesinato de Dios debe ser retroactivo especulativamente [...], es, por lo tanto, un momento esencial en la recreación gnóstica del orden del ser. [...] El famoso aforismo 125 de la *Gaya ciencia* lleva el título de *El loco*. Nietzsche elaboró cuidadosamente el aforismo para resaltar la acción espiritual que constituye el asesinato de Dios. En una mañana luminosa, el loco corre con una linterna a la plaza del mercado gritando: *¡Estoy buscando a Dios!* pero los hombres de la plaza no creen en Dios. Acogen su búsqueda con risas: *¿Se ha perdido Dios? ¿O se ha escondiendo? ¿Nos tienes miedo?* El loco exclama: *¿A dónde se ha ido Dios? Te lo diré: Lo matamos. Tú y yo... ¡El asesinato de Dios no se puede deshacer, Dios está muerto y permanecerá muerto!* [...] El asesino persiste en su acción. El loco no retrocede, sino que avanza: si el hecho es demasiado grande para el hombre, bueno, en ese caso el hombre debe elevarse por encima de sí mismo hasta que esté a la altura de la grandeza de su gesto. [...] Quien mate a Dios se convertirá en Dios mismo. [...] Cuando el loco termina su discurso, los incrédulos permanecen en silencio y lo miran con ojos asombrados. Entonces arroja su linterna al suelo y dice: *He llegado demasiado pronto; aún no ha llegado mi hora* (nº 125, *Die frohliche Wissenschaft*, en *Werke*, V, Leipzig, 1900). [...] El significado oculto en el simbolismo de Diógenes es ahora claro: el nuevo Diógenes busca a Dios, pero no al Dios que murió, busca al nuevo Dios en los hom-

bres que asesinaron al anterior: busca al *superhombre*. [...] Está buscando el ser que emana de la magia del asesinato de Dios» (ver E. Voegelin).

En resumen, la «muerte de Dios es la muerte de la metafísica con sus certezas. Dios, fundamento del ser y fin último al que podemos remontarnos por la analogía del ser, por una demostración *a posteriori* del efecto a la causa, ha muerto porque la metafísica que había demostrado y conocido su existencia se ha «derrumbado». Según Nietzsche, es nuestra voluntad la que decide contra el Cristianismo y no razonando, «es un acto brutal como el de un asesino. La muerte de Dios es un acontecimiento voluntario. Si Dios ha muerto, lo hemos matado y somos sus asesinos» (ver J. Meinvielle).

«No cabe duda de que el pensamiento de Nietzsche ocupa todavía hoy, especialmente hoy, un lugar decisivo en nuestra cultura» (ver Grande Dizionario Filosofico Marzorati). Nietzsche es la prueba de fuego de la empresa dramática y desesperada, que termina en tragedia, del hombre que quiere persuadirse de su propia autosuficiencia y de su infinitud, aunque haya terminado y termine naufragando en el absurdo doctrinal y en la disolución de su propia personalidad.

Sigmund Freud (1856 – 1939)

Más que un médico, Freud era un cabalista, es decir, un ideólogo que quería propagar la filosofía cabalística y convertirla en un fenómeno de masas, incluso entre los *no israelitas*, a través del psicoanálisis; mientras que antes estaba reservado solo para unos pocos. Los instintos – para Freud – no deben ser educados y dominados, sino desencadenados, para que determinen cada comportamiento (que de humano se volverá bestial).

David Bakan explica que la filosofía cabalística es una magia sexual, según la cual la actividad sexual reemplaza al conocimiento racional y es el fundamento de todas las cosas (incluso de la «Divinidad»). Freud tiene como objetivo determinar el comportamiento humano (y, por lo tanto, la vida pública), tratando con la mente (o psique) humana. Aboga por la rebelión del instinto (inconsciente, oscuro, inmaduro y violento) contra la razón y la moral. De la lucha del

instinto contra la razón (según Freud) debe nacer la sociedad secularizada y nihilista en la que vivimos, desgraciadamente.

La fenomenología o metodología esencialista tendiendo al idealismo

Edmund Husserl (1859 – 1938)

Hay objetos cognoscibles, por lo tanto, en el acto cognoscitivo hay la presencia de un ente irreductible al sujeto cognoscente y a la acción de conocer. Para Husserl, la filosofía tiene la tarea de describir estos objetos de conocimiento en su pureza, es decir, en su *esencia sin ser*.

Conocer es intencionalidad, es decir, tender a algo distinto de uno mismo y hacerlo presente informándome, como una forma o esencia aristotélica (*eidós, ousía*). Hasta aquí todo bien, aunque se note una regresión del tomismo (filosofía del ser como principio que actualiza la esencia, que la trae a la existencia, que es el principio o efecto del ser), al aristotelismo, filosofía de la esencia que puede ser perfeccionada por el *ser*. Por tanto, el ser es más noble que la esencia, como el acto último es más noble que el acto primero, como el principio es más noble que el que principia.

El problema comienza cuando Husserl debe definir el ser que actúa el ente: «Husserl no admite la creación como producir alguna cosa a partir de la nada. Para él *ex nihilo nihil fit* [la nada produce de la nada – ndt]. Además, Husserl enseña que la nada es entendida por la filosofía cristiana como opuesta a Dios, el Ser Supremo e increado (Husserl hipostatiza la nada, la convierte en un contra-Dios dándole consistencia entitativa); pero si Dios creara de la nada – como afirma el Cristianismo – se relacionaría con la nada o el anti-Dios, y esto repugna a la inteligencia. De ahí que – para Husserl – no sea admisible distinguir la *nada* del *ser*, sino que es necesario hacer pertenecer la nada al ser, identificarlos hegelianamente. Para Husserl, la nada es el fun-

damento del ser, y el ser de Husserl es lo indeterminado, lo impersonal: un dios gnóstico que no va más allá de la esfera de la indeterminación» (véase J. Meinvielle).

Sin embargo, Husserl no llega a la esencia por abstracción intelectual de la quiddidad inteligible a partir de la cosa sensible, como hicieron Aristóteles y Santo Tomás; sino por reducción fenomenológica, es decir, poniendo entre paréntesis, en el acto cognitivo, todo lo psicológico y también el *acto de ser* que Husserl confunde con la existencia contingente o el *hecho de existir*.

Santo Tomás explica que el *hecho de existir* (salir de la propia causa y de la nada) no es necesario a la esencia creada; sólo Dios es su ser por esencia, la criatura recibe el ser en la esencia y así el ser como principio hace existir a la esencia, que se convierte en un ente que tiene ser, que es el acto último que perfecciona la esencia haciéndola llegar al hecho de existir. El Angélico escribe en la Suma Teológica: «Entre las cosas el *ser* es la más perfecta, puesto que es el acto último de todas las cosas. Nada tiene el acto sino en cuanto es (*nihil habet actualitatem nisi in quantum est*): por eso el ser es la actualidad de todas las cosas (*ipsium esse est actualitatem omnium rerum etiam ipsarum formarum*), incluso de las mismas formas. Por eso, el ser no está en relación con otras cosas como el recipiente al recibido, sino como el recibido (acto) al recipiente (potencia). Pues si de un caballo o de un hombre digo que es, el ser mismo es considerado como el principio formal y recibido (actual): no como aquello a lo que conviene la existencia (principio)» (Parte I, Cuestión 4, Artículo 1, ad tertium).

Santo Tomás enseña que la filosofía tiene la tarea de captar el ser (o acto último-supremo) que es la perfección de todas las perfecciones, el cual actúa la esencia (o acto primero), la cual en relación al ser participado del ente es potencia (*quod potest esse*) [lo que puede ser – ndt]. Aristóteles ha enseñado que el intelecto debe leer las esencias dentro de la corteza de los fenómenos, como si fueran la más alta perfección, la que en cambio Santo Tomás identificó acertadamente con el ser.

La *fenomenología* describe (es una metodología más que una me-

tafísica) esencias «liberadas» del ser y de la contingencia de la existencia, y por tanto intuibles. Así pues, si partía de un cierto realismo esencialista o usiológico (aristotélico), lo abandona después y llega a una posición de *idealismo trascendental*.

El existencialismo

Martin Heidegger (1889 – 1976)

Alumno de Husserl, se alejó de la *fenomenología* (que pone entre paréntesis la existencia para captar las esencias) para encontrar el sentido de la esencia en la existencia.

Esta parecería ser la posición tomista, pero para Heidegger la existencia es contradicción sin posibilidad de superación, es un absurdo definitivo (no es el hecho de existir, es decir, salir de la nada y de la propia causa, a través del ser lo que en última instancia actúa una esencia), que no puede superarse ni siquiera a través de la dialéctica (Hegel). El ser es confundido por Heidegger con la existencia singular, el hecho de existir aquí y ahora; pero el filósofo afirma la estructura inexorablemente contradictoria de la existencia, que es una caída del ser en el *estar presente* o existencia individual y concreta (aquí y ahora) en el mundo; el ser no puede no individuarse o estar presente, es decir, existir aquí y ahora, sino que el estar presente, es decir, la existencia individual, es una caída metafísica del ser infinito en la existencia individual. En efecto, significa realizar sólo una de las infinitas posibilidades del ser, de modo que el acto por el que el ser existe es el acto por el que el ser se aniquila a sí mismo o limita sus infinitas posibilidades a una única existencia individual, y es precisamente este acto de limitar sus propias posibilidades el que produce la existencia auténtica, en la medida en que revela sus propias contradicciones. Puesto que, según Heidegger, *ex-sistere* es una nada (en cambio, significa salir de la nada relativa, es decir, de la potencia) que procede de la nada (por otra parte, sólo la creación procede de la nada absoluta, la existencia procede de una causa que hace salir el efecto de sí misma y de la nada relativo-potencial o del no ser en acto), la existencia por

lo tanto va *de la nada a la nada*, es decir, es el esfuerzo de la nada por subsistir en la nada, porque la única posibilidad de ser que la existencia no anula es la de la vida individualizada, que termina en la muerte, es decir, en la nada.

La estructura del ser heideggeriano no se conoce a través del raciocinio, sino gracias al *sentimiento de angustia* que revela la nada del ser. La angustia es el instrumento metafísico absoluto por el cual uno puede rescatarse de la existencia normal (para llevar una existencia anormal y patológica) y vivir – según Heidegger – la existencia auténtica que es la liberación de la solitud de las cosas: hace pensar en la película *Toto busca piso*, en la que el actor, después de varias vicisitudes que lo llevan de ser el cuidador de un cementerio al okupa – hoy diríamos *okupa* – del Coliseo, termina tranquilo y dichoso, sin más preocupaciones, hospitalizado en una casa donde se tratan las manías, es decir, el manicomio.

Los principales errores de Heidegger dependen del hecho de que nunca se liberó del hegelianismo. Heidegger es, sin embargo, conocido como el filósofo que acusó al pensamiento occidental (desde Platón hasta hoy) de *olvido del ser*. Pero Heidegger no quiere admitir que Santo Tomás escapa a su acusación, que en este caso se convierte en calumnia. De hecho, todo tomismo (primera, segunda y tercera escolástica) se funda en la primacía absoluta del acto de ser sobre las demás perfecciones, la metafísica tomista es filosofía del ser. Mientras que para Heidegger la esencia tiende a la *nada* y se resuelve allí. Todo fluctúa en la *nada*, incluso la existencia.

Heidegger lleva a término el *nihilismo* de Nietzsche y la *fenomenología* de Husserl (véase P. Pasqualucci). Él se hunde en el *inmanentismo radical* y en la negación de lo sobrenatural. El existencialismo de Sartre rezuma heideggerismo (véase P. Pasqualucci). La acusación de Heidegger contra la filosofía platónica y aristotélico-tomista (de haber olvidado el ser) es totalmente infundada y maliciosa, ya que «es precisamente la primacía de lo suprasensible (o metafísica) lo que Heidegger se propone combatir y destruir con su doctrina del ser» que en realidad es la nada, según Heidegger su sistema filosófico se re-

suelve en un *antropocentrismo* que se pliega sobre sí mismo (ver P. Pasqualucci).

Carlo Jaspers (1883 – 1969)

Para Jaspers, filosofar es esclarecer la propia existencia, sin un uso sistemático de la razón y la lógica (de lo contrario se dejaría de ser existencialista), sino a través de la vivencia de algunas situaciones límite y paradójicas que se han vivido, como una catástrofe o un naufragio; entonces la existencia se hace evidente como una contradicción entre el ser que trasciende mi existencia.

El esfuerzo por salir de la propia existencia hacia un horizonte más vasto y positivo pone de relieve que este horizonte está más allá del hombre, por lo tanto, imposible de alcanzar, por lo que termina una y otra vez en una catástrofe y un naufragio (filosofía de la depresión extrema y crónica) que son la única autenticidad de la existencia.

Jaspers fue más un psiquiatra que un filósofo, que en los últimos años de su vida se dedicó al problema filosófico – estando jubilado – basándose en Husserl, Kierkegaard y Nietzsche.

Juan Pablo Sartre (1905 – 1980)

Es el peor de los existencialistas. Pero también es el que más abiertamente declara su ateísmo – cercano al marxismo –, del que extrae sistemáticamente todas las consecuencias materialistas-históricas del principio moderno de inmanencia. Franco en el mal, Sartre pretende referirse ante todo al *cogito* cartesiano y al pensamiento de las *tres haches*: Hegel, Husserl, Heidegger, a los que se puede añadir el cuarto: Hume.

Sartre confunde el ser con el fenómeno. Cornelius Fabro sostiene que el *fenomenalismo del ser* de Sartre es casi idéntico al *ontismo fenomenológico* de Heidegger, una forma de «desesperación angustiosa y penosa» o «enfermedad mortal» que ha llevado al abismo a tantos jóvenes lectores incautos.

El vitalismo

Henry Bergson (1859 – 1941)

La realidad profunda de la filosofía de Bergson es el impulso vital (se pasa de la *depresión existencialista* a la *euforia vitalista*), es decir, la realidad es algo análogo a la vida en su momento inicial. No es algo fijo o estático, nada determinado; es puro devenir, fluidez siempre iniciándose y siempre fresquísima y original, no está determinada, sino que es libre, es decir, plenamente espontánea, novedad absoluta; muy distinta del *evolucionismo mecanicista*. La materia es el obstáculo al impulso vital que lo extingue al final y es entonces cuando surge el cuerpo. Si el vitalismo bergsoniano excluye todo mecanicismo, excluye también todo finalismo, pues si tuviera un fin estaría desprovisto de libertad o condicionado por otro. La concepción de Bergson es panteísta, en el sentido de que el impulso vital es el principio absoluto. Además, Bergson se basa en el *intuicionismo*: puesto que la realidad es puro devenir, cambio y novedad radical, no puede ser conocida por el concepto, que es una representación estática, del mismo modo que una acción no puede ser captada por una fotografía, sino que debe ser filmada (intuición dinámica).

Bergson es absolutamente antiintelectualista, de hecho, el concepto no capta la realidad que es puro devenir, el intelecto quiere el objeto definido, en acto (*unumquodque est cognoscibile in quantum est actu*), mientras que la realidad es movilidad continua. De ahí que la filosofía deba abandonar el intelecto y el razonamiento (la cámara fotográfica), para recurrir a la intuición (el cine), si la realidad es vida, la vida se capta experimentándola como coincidencia de conocedor y conocido.

Para Bergson hay dos morales y dos religiones: *moral cerrada*: se expresa en mandamientos, reglas morales y obligaciones; *moral abierta*: es espontánea, no se impone desde fuera, sino que surge de la creatividad de la vida y del impulso de la vida, se presenta como modelo y no como ley, es cambiante según las circunstancias (*moral de situación*), es progresista y no conservadora, es la moral de los héroes y de los

«místicos» o falsos místicos; *religión estática* es cerrada, subintelectual, hace al hombre egoísta y temeroso de la fatiga y de la muerte; la *religión dinámica* es supraintelectual, es la (falsa) mística, brota del impulso vital.

Crítica

En Bergson se advierte la inversión del ser y el devenir donde se da primacía al devenir, a la potencialidad y no al acto o al ser; este concepto es antirrealista y propio del idealismo. Además, se abandona ontológica y panteísticamente la razón en favor de la intuición, que el hombre, compuesto de cuerpo y alma, no posee, ya que forma ideas por abstracción a partir del dato sensible y formula juicios uniendo o dividiendo dos conceptos; luego, juntando dos juicios mediante un término común a los dos, razona sacando una conclusión de las premisas que le hace avanzar poco a poco hacia el conocimiento de nuevas verdades; Pero el hombre no es capaz de captar inmediatamente la conclusión sin haberla deducido antes razonando a partir de dos premisas, y no percibe la esencia de las cosas por un solo acto intuitivo (propio de los espíritus puros), sino que penetra en la esencia inteligible de la cosa perceptible por abstracción. Los conceptos utilizados por Bergson son indefinibles, ya que son fluidos y elusivos, como toda su contrafilosofía. Finalmente, Bergson pretende recuperar un concepto vago y latitudinario [doctrina y actitud adoptada por algunos teólogos anglicanos en el siglo XVII que defienden que hay salvación fuera de la Iglesia, rechazan los dogmas, dan preferencia a la razón sobre la Biblia y las tradiciones y propugnan una amplia tolerancia en materias religiosas – ndt] de espiritualismo abstractamente cristiano, mediante la filosofía del devenir que compromete la distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural, al que tiende el hombre por un impulso vital imparable.

Maurice Blondel (1861 – 1949)

Desgraciadamente, el irracionalismo inmanentista alemán y francés ha penetrado en los círculos católicos (modernismo) y ha tratado de reconciliar el *dogma con la filosofía cartesiana-kantiana y hegeliana*

moderna. Este movimiento fue condenado por San Pío X en la encíclica *Pascendi*, en la que definió al modernismo como «la cloaca de todas las herejías». Su peligro era enorme, ya que no pretendía romper con la Iglesia sino deformarla desde dentro, mediante la combinación espuria del idealismo y el dogma católico; de hecho, si trato de sacar conclusiones teológicas de la Revelación, utilizando la filosofía idealista, la conclusión conservará solo el nombre del dato revelado, pero su significado será completamente diferente, precisamente porque una filosofía subjetivista hace que el significado del dogma sea subjetivo, relativo, equívoco.

Este acuerdo entre la verdad y la vida moderna fue intentado por Blondel: la verdad para él ya no es *adaequatio rei et intellectus* [adecuación de la realidad y del intelecto - ndt], sino *adaequatio vitae et intellectus* [adecuación de la vida y del intelecto - ndt], es decir, la inteligencia debe plegarse a las necesidades de la vida moderna y debe conformarse al mundo moderno, subjetivista, relativista, inmanentista, idealista, irracionalista y voluntarista. La verdad, según Blondel, cambia, pues, con el hombre; en cambio, la experiencia demuestra que hace seis mil años $2 + 2 = 4$, hoy $2 + 2 = 4$, mañana $2 + 2 = 4$. Los hombres han cambiado, cada hombre cambia sustancialmente – en lo que concierne al cuerpo – en el curso de su vida, pero la verdad permanece inmutable en sí misma.

En la filosofía de la acción de Blondel, «la verdad no debe definirse en términos de ser, sino en términos de acción, que se convierte en el criterio de todo, pero en un criterio injustificado. El pragmatismo propiamente dicho suprime la verdad y conduce directamente a la herejía» (ver R. Garrigou-Lagrange).

Por otra parte, Santo Tomás enseña que *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod resolvit omnes conceptiones est ens* (*De Veritate*), lo que primero conozco no es la acción, sino el ser del ser inteligible y los primeros principios del ser. La acción sigue al ser, por lo que no puedo conocer primero la acción sin conocer el ser, las acciones son suposiciones, la recta razón me muestra que primero debo conocer el ser y luego la acción de un sujeto existente. Por lo tanto, para que nuestro juicio sea verdadero, no basta con que se

ajuste a las exigencias de la vida, sino que las exigencias de la vida deben ajustarse a la realidad. Si las exigencias del hombre moderno se dirigen hacia el nudismo, las drogas libres, la perversión sexual, no significa que andar semidesnudo sea verdadero y correcto, no; nuestro juicio debe estar de acuerdo con la realidad de la naturaleza, y las exigencias del mundo moderno deben a su vez adecuarse a la realidad natural.

Así no es cierto que la sodomía sea una cosa normal, de hecho el sexo por naturaleza está dirigido a la procreación y utilizarlo frustrando la procreación es ir en contra de la naturaleza y la realidad, por lo que el intelecto y la voluntad están ordenados a lo verdadero y al bien y no a la alucinación intelectual y al paroxismo pasional y animal al que se ordenan las drogas; el cuerpo – según la fe – es un templo del Espíritu Santo, ayer, hoy y mañana, por lo que (aunque admitiendo una «evolución» lícita de la moda, con el paso del tiempo) nunca es lícito mostrar partes indecentes o menos decentes que, después del pecado original, son ocasión para pecar (esto no es rigorismo, es sana moral, que, a diferencia de la moda, no cambia); sólo el sentido común de la razón natural nos enseña que el cuerpo es un instrumento del alma que tiende a la verdad y al bien, que debe ser el amo del cuerpo, no un esclavo de sus instintos que tienden a bajar las cosas y nos distraen de la contemplación de la verdad, para lanzarnos a la visión del placer sensual que mancilla nuestra alma y transforma – como la hechicera Circe – el cuerpo en un «cerdo». La moda debe ajustarse a la moral, y no al revés.

Por otra parte, Blondel también rebaja el valor de la acción voluntaria, ya que la voluntad necesita ser rectificada por la inteligencia y por un juicio verdadero sobre el fin último, que es verdadero no sólo de acuerdo con las exigencias de la vida, sino también con el ser extramental.

Blondel propugna por la filosofía de la acción. Distingue dos conocimientos:

a) *el conocimiento conceptual*: tiene cierto valor, pero es inadecuado a las exigencias y necesidades del espíritu moderno, que no se basa en ser conocido, sino en la acción en la que alcanza la intuición de la

realidad en toda su plenitud. Este conocimiento permanece en el umbral de la realidad, fuera de ella.

b) *el conocimiento real*: se produce en la acción viva y concreta, es el único que capta la realidad en su totalidad. Así pues, la verdad debe buscarse en la acción, en la vida y no en el objeto estático.

Blondel funda una nueva apologética (el *método de la inmanencia*) que pretende demostrar la existencia de lo trascendente (Dios) basándose en la exigencia inmanente del espíritu humano, es decir, puesto que el hombre tiende a percibir la esencia de Dios a través de la acción vital, tiene la exigencia y el derecho de hacerlo, puede llegar a ello por sí mismo y, por tanto, experimenta la existencia y conoce la esencia divina a través de su impulso vital. Pero el deseo de ver a Dios cara a cara, después de haber demostrado su existencia con razonamientos que se remontan del efecto a la causa, está *condicionado* por la voluntad de Dios que es libre de admitirnos a la contemplación de su esencia, y es *ineficaz* por parte de la naturaleza humana porque la visión beatífica al ser sobrenatural trasciende – por definición – el orden natural (de ahí la necesidad metafísica del *limbo*, para los niños que murieron sin ser bautizados).

El idealismo italiano

Benedetto Croce (1866 – 1952)

Es, junto con Gentile, el representante más importante del *neo-hegelianismo italiano*. Según Croce, el espíritu es la realidad misma, el principio de todo, no hay naturaleza fuera de la actividad del espíritu, la dialéctica tiene lugar dentro de la actividad pensante del espíritu. La filosofía es filosofía del espíritu, que es el principio fundamental y la realidad íntima de la naturaleza.

El espíritu se expresa

a) *como actividad teórica*. I grado: grado fantástico o conocimiento del individuo, a través de la intuición que tiene por objeto lo bello (estética o arte). II grado: conocimiento lógico o universal, a través del concepto que tiene por objeto lo verdadero (filosofía);

b) *como actividad práctica*: I grado: económico o volición de lo particular (economía que estudia lo útil). II grado: ética o volición de lo universal (moral o ética que tiene por objeto el bien).

Croce estudió principalmente la estética, que es esencialmente intuición lírica o conocimiento de lo singular. Para Croce, la intuición es teoría, pero no concepto, ya que el juicio sobre la obra de arte es independiente de los elementos conceptuales y del valor de verdad, y tampoco es sensación, que es el acto del animal bruto; es creatividad, acto espiritual o expresión interna, que no debe confundirse con la producción externa, de modo que Miguel Ángel siempre habría sido un gran artista, aunque no hubiera pintado nada, siempre que tuviera en mente la expresión interna de sus obras maestras. En la definición de arte de Croce, sólo se entiende el último pensamiento, los anteriores son ininteligibles, significan todo y lo contrario de todo, tal y como quiere y manda el humanismo inmanentista.

Así, para Croce, el arte es autónomo del conocimiento y de la sensación (Croce vuelve a conectar con la doctrina estética de Vico), *a fortiori* de la ética; no hay técnica artística, no es posible clasificar el arte, finalmente no hay diferencia entre el niño garabateando en el papel y Caravaggio pintando Emaús (yo haría una distinción: entre el niño y Picasso pintando el *Guernica*, sí, es cierto que no hay diferencia. Entre el niño y Caravaggio, Miguel Ángel, Tiziano, Rafael o Fra Angélico, no, no es cierto, hay una diferencia enorme, similar a Croce hablando de filosofía y Santo Tomás *haciendo* filosofía).

El arte, según Aristóteles y Santo Tomás, es *recta ratio factibilium*, es una ciencia práctica: conocer las reglas para hacer obras de arte, igual que el carpintero debe conocer los principios de la carpintería para hacer un buen mueble o una silla que sostenga a quien se sienta en ella, el artista debe conocer los principios de la música para tocar y no hacer ruido, del canto para no gritar, de la escultura para no romper el mármol de Carrara, de la pintura para no emborronar un lienzo; es decir, nos hace discernir la regla correcta de cómo hacer o producir obras de arte, nos da los principios, las reglas universales (teoría) para la pintura o la escultura o la poesía o la música (práctica). La belleza es el resultado del arte, la belleza es *lo que se ve como agradable*

y – según «los dos Filósofos» – tiene tres elementos constitutivos la *proporción o armonía* (si pinto a un hombre con la mano más grande que el cuerpo, he producido lo feo y no la obra de arte), la *integridad* (si pinto a un hombre que tiene la mano bajo el pie o el ojo sobre la rodilla, falta la integridad del objeto), y el *resplandor de la forma* (la luminosidad que resulta de la armonía o proporción más la integridad, que hace que el objeto reproducido brille o sea espléndido y, por tanto, bello), por lo tanto el garabato de un niño que no es armonioso y no tiene proporciones no es espléndido, de hecho está impresentable, con todo respeto a Croce, mientras que el *Juicio Final* de Miguel Ángel es armonioso, íntegro y brillante de hecho espléndido, por lo tanto es bello y por eso largas colas de gente de todo el mundo van a la Capilla Sixtina para admirarlo, mientras que nadie actuando según la recta razón haría cola, pagando una entrada, en un país lejano para ver el garabato de un niño; pero como el idealista divaga, está divorciado de la realidad, entonces dice tonterías, como ésta de Croce.

En cuanto a la religión, Croce – a diferencia de los otros idealistas que le dan un lugar de cierta importancia, aunque no el máximo – no le reconoce ninguna peculiaridad, ningún valor, y la reduce a la ética para la teología moral, a la fantasía para la teología dogmática, y a la economía para la disciplina y el culto. Se puede hablar, por tanto, de la profunda irreligiosidad de la filosofía de Croce, incapaz de comprender el objeto y la naturaleza de la religión.

Croce es un immanentista que querría borrar toda huella de trascendencia mediante el historicismo absoluto, que al historizar lo trascendente lo relativiza e immanentiza. El espíritu es historia y la historia es la nueva divinidad immanente al mundo; no hay nada ultrahistórico, trascendente, absoluto o eterno, de ahí que el croceísmo sea una forma de *relativismo histórico y escéptico*.

Giovanni Gentile (1875 – 1944)

Gentile concibe el espíritu como Acto puro (no el de Aristóteles y Santo Tomás), de ahí que su filosofía se denomine *actualismo*. El Acto Puro para Gentile es el pensar como tal, el acto de pensar en sí

mismo sin un objeto que lo termine, es decir, el pensamiento pensante: éste es el principio de realidad para Gentile y es concreto; lo otro o el objeto, lo pensado o el ser es comenzado, abstracto.

Gentile retoma – teóricamente – más a Fichte que a Hegel. Sólo hay un pensamiento actual, cuyo pensar postula todo pensamiento u objeto de pensamiento. El pensamiento pensante de Gentile tiene atributos divinos, siempre idéntico a sí mismo, inmutable, eterno. Si pensar significa plantear el objeto, el universo existe en tanto que es pensamiento; por tanto, la verdadera realidad es pensamiento o el pensar y el mundo y la realidad en cuanto tal o en cuanto objeto no tiene valor ni consistencia; sólo es algo en tanto que es planteado por el pensamiento. El principio es el pensar, el ser es el derivado del pensamiento, lo empezado o efecto. Así pues, me parece que Gentile lleva a sus últimas consecuencias el idealismo alemán, y especialmente el idealismo de Fichte, en lo que se refiere a la parte especulativa; mientras que para la doctrina política retoma el *Estado Absoluto* de Hegel, corazón de la ideología fascista, mientras que la doctrina de Fichte de la raza alemana elegida fue el corazón de la política de la Alemania nacionalsocialista. Pero el pensamiento pensante, principio de todas las cosas, o divinidad lógica, no puede ser pensado por el hombre, que sólo lo puede *vivir místicamente* (cf. Mazzini).

La religión para Gentile es el momento objetivo del espíritu, mientras que la filosofía es el momento subjetivo; por lo tanto, si Gentile, a diferencia de Croce, reconoce un cierto valor a la religión, la postula como un derivado del pensamiento. Salta a la vista la diferencia entre Croce y Gentile, ambos idealistas, pero el primero muy confuso y limitado especulativa y filosóficamente (era crítico literario, nada más, cuando filosofaba era un desastre), mientras que el segundo, aunque inmanentista, tiene una notable profundidad teórica (aunque no compartida). Creo que es el último gran filósofo o contrafilósofo de la posmodernidad, los demás son solo burros filosóficos y, como dice el refrán, «el rebuzno del burro no toca el cielo». Sin embargo, hoy en día todo el mundo habla de Croce y casi nadie de Gentile (¡Vae victis!) [¡Ay de los vencidos! – ndt]. Gentile, como ministro de Cultura, es responsable del estudio obligatorio de la historia

de la filosofía vista historicistamente y no discerniendo críticamente lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, que tanta confusión ha creado en los cerebros de los pobres estudiantes, por no hablar de los de los profesores.

Según Cornelio Fabro, el principio del idealismo es una afirmación «literalmente sin sentido», es decir, un *castillo de naipes*; mientras que según Carmelo Ottaviano (filósofo realista, antiidealista, pero, desgraciadamente, no tomista) el idealismo es «el más extraordinario delirio que se ha apoderado del espíritu humano, engañado en la creencia de que emula y alcanza el poder de Dios». El intento de reconciliar el actualismo gentiliano con el catolicismo es una contradicción patente, calificada por C. Fabro de *deshonesta*.

Pensamiento débil o falibilismo

Carlo Raimondo Popper (1902 – 1994)

Su padre era abogado y pertenecía a una logia masónica; él y su esposa eran judíos, pero se habían convertido al *cristianismo* (en la comunidad luterana) para obtener más fácilmente (como había hecho la familia de Karl Marx en Alemania en su tiempo) una integración plena en la sociedad austriaca. [...] En 1918 Popper era miembro de un grupo comunista» (véase Antonio Livi).

Su gnoseología es francamente kantiana, es antimetafísico convencido, mientras que es un fanático de la ciencia experimental; fue alumno de A. von Hayek entre 1935 y 1936. Su trabajo en Italia es bien conocido gracias a Dario Antiseri, un conocido opositor de la metafísica, que contamina el ambiente católico con el pensamiento de von Hayek, Mises, Friedmann y Nowak, leído a la luz del Popper.

Antiseri quisiera perpetuar el error católico-liberal condenado especialmente por Gregorio XVI, Pío IX, León XIII, a través de un sucedáneo del catolicismo liberal; es la *quinta columna* del enemigo (el liberalismo) que, descubierta y atacada por el Magisterio, se camufla en la *tercera fuerza*, una forma atenuada de liberalismo económico de inspiración vagamente cristiana (véase A. De Castro Mayer).

Según Popper, la inducción no tiene valor y no enriquece nuestro conocimiento. Hemos visto que para «los dos Filósofos» por excelencia la inducción es:

a) *por enumeración completa*: es una tautología simple, se define un *singulariter totaliter enumeratis ad universalia* [de lo singular totalmente enumerado a lo universal - ndt], si hay dos millones de gansos y los cuento todos detectando las características de cada uno (bípedos alados) la inducción (el ganso es un bípedo alado) no hace más que repetir lo que ya había establecido en el momento enumerativo o repetitivo, por lo que no aumenta el conocimiento, sino que es una enumeración estéril de hechos singulares. Así que no hay conquista de una nueva verdad, la conclusión resume lo que me dijeron las premisas. Si digo que el escritorio de mi estudio es de madera, las sillas también, los estantes también, los muebles también (y con esto he enumerado todos los objetos de mi estudio), y entonces concluyo: por lo tanto, todos los objetos contenidos en mi estudio son de madera, no he razonado, he catalogado enumerado y no he adquirido una nueva verdad. Incluso Aristóteles y Santo Tomás llegaron hasta aquí y no necesitaron el cerebro de Popper para darse cuenta.

b) *por suficiente experimentación*: se define un *singularibus sufficienter enumeratis ad universalia* [de los singulares suficientemente enumerados a lo universal - ndt], por ejemplo, un montón de agua en Roma hierve a 100 °C, en Milán ídem, en Turín ídem, en Palermo ídem, en París, Londres, Berlín ídem, y yo induzco una ley universal: el agua hierve a 100 °C. O si un pedazo de piedra suelto, cae hacia abajo, un pedazo de oro también, un pedazo de papel también, entonces me pregunto ¿cuál es la razón para caer al vacío? Y respondo al hecho de ser un cuerpo cuya pesadez se predica (cuerpo = pesado) y llego a la ley universal de que el cuerpo (pesado por definición) cae al vacío. No se trata de una tautología o de una mera repetición enumerativa, sino que pasa de algunos (no todos) los casos *suficientemente* enumerados y no completamente enumerados a una ley universal, enriqueciendo así el conocimiento humano, aunque no le dé la *certeza absoluta* de la deducción, sino sólo la *certeza física* basada en las leyes físicas, que admite la posibilidad remota y excepcional del milagro (p. ej. San Juan en la

Puerta Latina fue arrojado a un caldero de agua sobrecalentada pero que no había hervido, ya que el Creador de la naturaleza había suspendido la ley de la naturaleza según la cual el agua hierve cuando alcanza los 100 °C, y San Juan no se quemó). Enriquece el conocimiento precisamente porque evita la enumeración repetitiva y total de todos los casos individuales posibles, y a partir de una serie de casos suficientes llega a una ley universal.

Popper introduce un tercer tipo de inducción:

c) *por eliminación*: se basa en la refutación y eliminación de las falsas teorías, la eliminación de todas las falsas teorías conduce – por exclusión – a la verdadera. Pero, observa Popper, el número de teorías rivales es infinito, por lo que es imposible enumerarlas todas y, por lo tanto, la inducción no existe (véase D. Antiseri).

Popper, sin embargo, *no habló del segundo tipo de inducción*, el único válido y, por lo tanto, supo jugar muy bien al derrumbe un castillo de naipes que él mismo había armado.

La segunda teoría de Popper es que la mente no es una pizarra limpia en la que nada está escrito (*tabula rasa*), como enseñan «los dos filósofos», ya que nada entra en la mente a menos que primero pase por los sentidos. Popper niega la abstracción de los conceptos del dato sensible a través del intelecto agente. Según Popper, es todo lo contrario, somos una pizarra llena de signos que *la tradición* o la evolución cultural han dejado en ella. Popper es *un tradicionalista progresista y liberal* (también los hay, increíble pero cierto), que tiene en común con Bonald y De Maistre el concepto de tradición primordial, pero difiere de ellos en que la considera una evolución de la cultura que de época en época enriquece al hombre a partir de la tradición inicial que no es cerrada, sino que evoluciona heterogéneamente. Popper logra conciliar el «tradicionalismo» francés monárquico y elitista con el liberalismo puro de la escuela de Viena, progresista e infinitamente evolutivo. Y es por eso que Popper hace incursiones en ciertos círculos católicos-traditionalistas-liberales que unen a De Maistre con Milton Friedman, a través de Popper.

Para Popper, el conocimiento del que se parte es innato o trans-

mitido, pero no explica por quién. Popper es un problematicista, según él la investigación filosófica no parte de experiencias u observaciones, como para «los dos filósofos», sino siempre de problemas prácticos. Ahora bien, para resolver problemas se necesita imaginación creativa, se necesita creatividad, pero eso no significa resolver un problema de manera realista, es simplemente evadirlo o imaginarlo de manera diferente a la realidad. (véase D. Antiseri).

Incluso para Popper, para ser verdadera, una teoría debe ser *falsificable*, o sea, deben poder extraerse de ella consecuencias que puedan ser refutadas, es decir, falsificadas por los hechos (*falibilismo*). Si no es posible extraer consecuencias refutables de una teoría, no es científica. La ciencia ya no es *cognitio certa per causas*, sino que es confutabilidad, incertidumbre, es decir, *cognitio incerta per fallibilitatem*. Popper también invierte y da la vuelta al concepto de probabilidad, de hecho, para él verosimilitud y probabilidad son incompatibles, mientras que para «los dos Filósofos» lo que es digno de asentimiento o verosímil es probable, es una opinión (no una certeza) a la que uno se adhiere, con miedo a la posibilidad próxima y normal de lo contrario.

Él se desliza hacia el *agnosticismo*, porque el hombre nunca puede saber si una teoría es verdadera (incluso si la encuentra, sin saber que es verdadera), ya que las consecuencias de una teoría son infinitas y el hombre no puede controlarlas todas. Aquí está el *pensamiento débil*, que al no poder saberlo todo no quiere saber nada; mientras que el realismo enseña que el conocimiento humano es limitado, pero capta algo de la realidad, aunque no toda y no totalmente, y no la deforma, sino que la representa. La metafísica del ser de Popper ha obstaculizado el camino de la ciencia: ve a Platón como el representante del *pensamiento fuerte* o del dogmatismo, según el cual nuestras facultades cognoscitivas son verdaderas y el hombre gracias a ellas puede conocer la esencia de las cosas sensibles. Para Popper todo esto es falso, las facultades humanas se engañan a sí mismas y nos engañan a nosotros (agnosticismo-escéptico) y no podemos captar la esencia de las cosas, sino que sólo es válida la experiencia sensible (empirismo-escéptico).

En política, Popper es partidario de la sociedad abierta, tolerante, democrática y no conservadora. El tiranicidio sólo es lícito si es democrático, es decir, si derroca regímenes monárquicos, dictatoriales o aristocráticos; una vez que se ha establecido la democracia, ya no está permitido rebelarse contra ella. Popper sigue ejerciendo una gran influencia en el mundo político, si se piensa que el 19 de septiembre de 2002 *Le Monde* escribió: «La escuela neoimperialista estadounidense: la actual campaña contra Irak sirve para reemplazar el mundo post-otomano por una nueva organización basada en la democracia tal como la entiende Estados Unidos. [...] Ella se siente investido por una misión divina de proselitismo democrático, empleando su formidable maquinaria de guerra. [...] El 11 de septiembre de 2001 fue una oportunidad para llevar la *democracia liberal* a los países árabes. [...] Según Bush, Estados Unidos debe llevar *la «salvación» liberal-democrática* a Oriente Medio, incluso con el uso de la fuerza. [...] Irak es como el Japón de 1945, un país que después de la derrota (de Saddam) pedirá ser educado en los principios democráticos. [...] La desaparición de Saddam debe marcar el comienzo de una *nueva era* en Oriente Medio».

Es fácil ver a Popper como el inspirador ideológico de una determinada política. El Estado, para Popper, es un mal necesario (liberalismo puro), mientras que para la filosofía sana, el Estado es un bien necesario para el hombre, que es por naturaleza un animal social y necesita de una *sociedad perfecta de orden temporal* para lograr su perfección y obtener el bienestar temporal común.

Popper, como buen liberal, revaloriza a Marx, quien «fue un buscador leal y auténtico de la verdad. Un retorno a la ciencia social premarxista es imposible y todos, incluyéndome a mí, escribe Popper, estamos en deuda con Marx, cuyo impulso humanitario y deseo de acudir en ayuda de los explotados no pueden ser puestos en duda» (ver A. Livi). Por otro lado, si se estudia el *socialismo científico marxista*, se ve que Popper quiere revalorizarlo aunque sabe que no es así, de hecho cualquier estudiante de filosofía de secundaria sabe que la diferencia entre el socialismo marxista o científico y el socialismo pre-

marxista o utópico consiste precisamente en el hecho de que el primero considera la diferencia de clases y la pobreza del proletariado una ley del materialismo histórico, por lo tanto, la situación de los explotados no debe ser mejorada sino utilizada como antítesis de los explotadores (tesis) para que de su oposición y lucha salga la síntesis o dictadura del proletariado (que durante setenta años ha producido hambre, guerras, *gulag*, asesinatos, pobreza; cosas que Popper no podía ignorar porque murió en 1994); y el propio Marx acusaba al sentimentalismo utópico del socialismo premarxista, ya que quería aliviar las miserias de los pobres y llegar a un acuerdo con la burguesía, mientras que para él la relación entre proletariado y burguesía es solo lucha y el odio de clases.³⁸

La Escuela de Francfort (1924 – 1979): Teodoro Adorno (1903 – 1969) – Erberto Marcuse (1898 – 1979)

La Escuela de Francfort sustituye el odio de clase por el pansexualismo freudiano, para exportar la revolución a través del trotskismo, que es el comunismo más radical. El subjetivismo relativista es su esencia. Quiere destruir los valores grecorromanos y cristianos, llevar el caos perpetuo al mundo entero. En primer lugar, es necesario – para esta Escuela – corromper el mundo de los principios metafísicos y de los valores morales, pervertir la juventud, desencadenando instintos y pasiones desordenadas, mediante el freudismo (que sustituye el odio de clase del proletariado), para convertirlo en un instrumento de revolución y de subversión permanente, más fuerte que el proletariado, que ha agotado su empuje propulsor; sólo entonces será posible exportar el comunismo libertario y progresista a todas partes, y establecer una sociedad perfecta en esta tierra.

El freudismo de masas ha infectado la moda, la ropa, la música pop con el pansexualismo; cambió la faz del mundo a través del psicoanálisis y de un tipo de vida que ya no era estable, sino frenético y

³⁸ El estudiante puede leer con provecho: N. Petruzzellis, *La critica dello scientismo. Riflessioni su Karl Popper, il neoempirismo e il razionalismo critico*, Nuovo Istituto Editoriale Italiano, Milán, 1983

agitado. Las revistas rosas han fabricado una *cultura de masas* psicoanalítica-freudiana. Freud se convirtió así en una fuerza política popular (ya no sólo elitista) que conmocionó al mundo, especialmente a partir de mayo de 1968.

Revisión y conclusión

Como el estudiante ha visto, al estudiar el pensamiento filosófico, hay varias corrientes de pensamiento, que en última instancia se pueden remontar a solo *dos*.

En primer lugar, veamos cuáles son las diferentes escuelas filosóficas (solo más adelante veremos la división final en dos filosofías o concepciones opuestas de la realidad), que se pueden resumir de la siguiente manera.

El objeto de la filosofía

1) *Descartes*: la filosofía coincide con las otras ciencias, asumiéndolas en sí misma. Sólo hay una ciencia, y es la filosofía, de la que dependen directamente todas las demás. Los principios de las ciencias positivas están directamente subordinados a la filosofía; no son autónomos en su campo, sino que están dirigidos «despóticamente» o directamente por la metafísica, de la que debe partir la investigación intelectual (*error por exceso*).

2) *Comte*: la filosofía es absorbida por las ciencias positivas. Los principios de las ciencias positivas son absolutamente independientes de la filosofía, la metafísica no *es scientia reatrix*, sino que sólo sirve para clasificar las demás ciencias. Pero se objeta que, para clasificar las ciencias positivas, la metafísica debe ser distinta de ellas e incluso superior a ellas. Los principios de las ciencias positivas – para Comte – no sólo no están subordinados ni siquiera indirectamente a los de la metafísica, sino que son superiores a ella, es la primacía de las ciencias naturales sobre la filosofía del ser, es decir, el caos anárquico (*error por defecto*).

3) *Aristotomismo*: la filosofía y las demás ciencias tienen el mismo *objeto material* (todo lo cognoscible). Pero el *objeto formal* de la filosofía

son las *causas primeras* de todo objeto, mientras que las otras ciencias estudian formalmente las *causas segundas*. De ahí que se defina la filosofía: *cognitio certa per altissimas causas, naturali ratione comparata* [conocimiento cierto a través de las causas más elevadas, obtenido por medio de la razón natural - ndt]. Por otra parte, mientras que el grado de certeza alcanzado por las otras ciencias – y especialmente las positivas – es sólo certeza física o moral, la filosofía llega a la certeza metafísica; aunque en algunas cuestiones (la aplicación de los principios a la acción moral humana, la filosofía natural y la psicología racional o filosófica) también debe satisfacerse con probabilidades; pero esta es la excepción (que confirma la regla) y en filosofía nos basamos en el *per se* (la regla) y no en el *per accidens* (la excepción). Por lo tanto, la filosofía es la más noble de todas las ciencias humanas y, por lo tanto, si un científico es engañado sobre su campo, corresponde a una ciencia superior rectificarlo, por lo que «la filosofía, y especialmente la metafísica, condena como falsa toda proposición científica incompatible con la verdad de la filosofía del sentido común» (ver J. Maritain). En efecto, si los principios de una ciencia física están subordinados a los principios de una ciencia más elevada, es esta última la que tiene una función *indirectamente directrix* con respecto a la primera: las ciencias positivas son autónomas en su campo y sólo cuando se oponen a las verdades filosóficas son corregidas por la metafísica. De ahí que la metafísica, que estudia las *causas primeras* de los entes, dirija todas las demás ciencias, ya que éstas dependen en última instancia de los principios *per se* conocidos, y especialmente del principio de identidad y no contradicción; de ahí que todas las ciencias estén subordinadas, bajo cierta relación, a la metafísica, que es la *ciencia reatrix*. El estudio de la metafísica debe situarse en la cúspide de la investigación intelectual.

Por último, si una ciencia desarrolla sus demostraciones a partir de ciertos principios que no puede explicar ni defender, esta tarea corresponde a una ciencia superior. Por ejemplo, las matemáticas no se preguntan qué es el número o la extensión, la física qué es la materia; la filosofía, en cambio, responde a estas preguntas. De ahí que sea tarea de la *filosofía primera* o metafísica defender los principios de

todas las ciencias humanas contra todos los adversarios posibles y, por tanto, la filosofía es la más alta de todas las ciencias humanas, es la sabiduría y las ciencias le están subordinadas, en cuanto que las juzga *ratione errores* [por medio de la razón en sus errores – ndt], las dirige indirectamente y las defiende contra quienes atacan sus principios (*Veritas in medio et culmen*) [la verdad está en medio y es la cumbre – ndt].

La filosofía y el sentido común

El hombre primero conoce de manera imperfecta o vulgar las cosas (*sentido común*) y sólo después, mediante la reflexión científica o perfecta, a la luz de las causas, las conoce filosóficamente. El hombre no sólo comienza a conocer con el sentido común (conocimiento vulgar), sino que luego, perfeccionándolo, continúa adhiriéndose a él mediante el estudio y la lectura. Sin embargo, es imposible que el hombre se especialice en todas las ciencias de las causas segundas, podrá alcanzar el pleno conocimiento de una o dos ciencias; en lo demás, debe contentarse con conocimientos que no son científicos en sentido estricto, aunque pertenezcan a un hombre culto.

Pero en el campo de las causas primeras, el hombre puede llegar a la ciencia de todas las cosas por medio de las *causas más elevadas*, y ésta es la metafísica, que conoce el ente y todo ente por medio de las causas primeras. El conocimiento vulgar implica un núcleo de certezas, los datos de la evidencia sensible y los principios conocidos por sí mismos. Estas certezas, que formamos usando correctamente la razón, derivan de la naturaleza del hombre, que es un animal racional; son, por tanto, comunes a todos los hombres y derivan del *sentir común* o *sentido común* del hombre y de la humanidad. Las grandes verdades (la existencia de Dios, el alma espiritual, la libertad, la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas) pertenecen al sentido común (y no al *noúmeno*, como quería Kant).

Todos los hombres – a menos que estén influidos por una mala educación o impulsados y dominados por la mala voluntad y el vicio – tienen la certeza natural de estas verdades; pero no todos saben cómo justificarlas científicamente; éste es el papel de la *ciencia filosófica*,

que perfecciona la recta razón y el sentido común del hombre, que es veraz pero imperfecto en cuanto a cómo justificar la verdad que posee. La luz del sentido común es la misma que la de la filosofía (la luz de la recta razón), pero el sentido común no reflexiona sobre sí mismo y no da las explicaciones de su conocimiento ni sabe refutar con argumentos apodícticos a quienes lo niegan. Por ejemplo, Zenón sostenía que, dado que el espacio es infinito, nunca se puede llegar a la meta una vez que se ha abandonado el punto de partida. Diógenes, que no era filósofo, sino un hombre corriente de recta razón, no convencido por la teoría de Zenón se levantó y recorrió la sala, en la que hablaba el sofista, de un punto a otro, demostrando por el hecho que la teoría del sofista era errónea (*contra factum non valet argumentum*). Pero no podía refutarla filosóficamente, no podía decir por qué estaba equivocada. La filosofía aristotomista nos enseña que el espacio es matemática o lógicamente divisible hasta el infinito; mientras que físicamente no lo es. He aquí la diferencia de grado entre el *sentido común* de Diógenes y los hombres de recta razón, no influidos por la mala voluntad o la mala educación, y *la ciencia filosófica* de Aristóteles y Santo Tomás.

Sin embargo, la filosofía se funda en la *evidencia* y no en la autoridad del sentido común considerado como el «consenso común o universal de todos los hombres». Pero el *sentido común* o *recta razón* tiene por objeto la evidencia inmediata de los primeros principios por él conocidos, y de ese objeto emana como fuente la filosofía, que de los principios evidentes deriva certezas metafísicas, por lo que la filosofía parte de los primeros principios porque son evidentes y no porque exista un consenso común de la humanidad que los haga creíbles.

Gracias al sentido común, la filosofía extrae conclusiones de estos principios, demostrándolos racionalmente mediante un silogismo. Así pues, la filosofía es superior al sentido común del mismo modo que lo *perfecto* (estado científico) *es superior a lo imperfecto* (estado precientífico), el acto a la potencia; la filosofía continúa, cumple y perfecciona el sentido común y lo justifica: explicando por qué y refutando a quienes lo contradicen. Así también respecto al sentido común, la filosofía tomista se sitúa *in medio et culmen* como la cumbre de

una montaña entre dos barrancos, el error por exceso y el error por defecto.

Veámoslo de nuevo:

1) *Escuela escocesa*. Thomas Reid, contra el empirismo de Hume y el idealismo de Berkeley, 1860 aproximadamente: es la autoridad del *consenso común* a todos los hombres la que se impone a la razón humana y es el fundamento de la filosofía. Mientras que la evidencia de los primeros principios sólo da certeza a través del consenso común (*error por exceso*).

2) *Racionalismo, criticismo, modernismo*: la evidencia de los primeros principios y la autoridad del sentido común carecen del valor cognoscitivo de la verdad (*agnosticismo*, error por defecto).

3) *Aris-tomismo*: la filosofía se basa en la evidencia de los principios conocidos por sí mismos, además el sentido común al adherirse a ellos los hace explícitos, y si la ciencia positiva contradice el sentido común y la recta razón, se traiciona a sí misma y es «no-ciencia» o ignorancia.

La filosofía emana del sentido común el conocimiento inteligible de los principios per se conocidos, de modo que: a) el fundamento del filosofar es la evidencia de los primeros principios, b) luego el sentido común discierne la inteligibilidad de los primeros principios per se conocidos (explicándolos o mostrándolos a través de la reflexión crítica), c) y finalmente extrae a continuación conclusiones de ellos defendiéndolos racionalmente contra quienes los niegan (*Veritas in medio et culmen*).

El método filosófico

La filosofía no se construye a partir de un principio o tesis elegido o creado por el filósofo (el *cogito* de Descartes, la *sustancia panteísta* de Spinoza, la *síntesis* de Kant, el *Ego puro* de Fichte, el *Absoluto* de Schelling, la *Idea* de Hegel), del que extrae todas las consecuencias formalmente correctas, pero radicalmente erróneas, ya que el principio no corresponde a la realidad sino al pensamiento (de Descartes o de Hegel).

La filosofía *realista* se funda ante todo en la conformidad del

intelecto con su objeto, que es el ser, y en la identidad del ser consigo mismo y la discrepancia con el no-ser (primer principio evidente) y no es discípula de una idea caprichosa de su mente pobre y limitada. Además, la razón humana, si capta la realidad y no la distorsiona, no la capta totalmente, hasta el fin; el filósofo a la luz de las causas supremas conoce toda la realidad, pero no total, plena y perfectamente, es decir, no conoce la totalidad de toda la realidad: *nescire quaedam, magna pars sapientiae* [ignorar algunas cosas es una gran parte de la sabiduría –ndt] (véase Tácito).

El conocimiento sensible e intelectual

Las imágenes, ideas o conceptos intelectuales son similares o representaciones (sensibles e inteligibles) que hacen que un objeto esté psicológicamente presente en nuestros sentidos (externos o internos) o en nuestro intelecto, de modo que a través de las imágenes o ideas captamos la realidad que representan y la expresamos mediante el habla (que sigue a la idea y no la precede, como decía de Bonald).

Las imágenes representan la cosa individual y sensible con sus notas individuales (concretas y particulares), por ejemplo, veo este lirio aquí, blanco, alto, fragante. Mientras que las ideas hacen abstracción de las notas individuantes, p.ej. como el dentista abstrae físicamente el diente dejando la encía, así el intelecto abstrae lógicamente el concepto universal dejando o no considerando las notas individuales, concretas y sensibles: tengo la idea del hombre en general como animal racional, y no de Antonio alto, gordo, rubio, feo, desagradable. El intelecto capta la naturaleza o esencia de la cosa en sí, sin considerar la individualidad de la cosa, la idea por tanto es un concepto abstracto, universal e inmaterial.

El problema de los universales surge inmediatamente, de hecho, se plantea la pregunta, ¿cómo puede el concepto universal representar y conocer la realidad que es particular o individual? (Existe Antonio, no el hombre en general). El aris-tomismo surge de nuevo como la cima de una montaña que se eleva entre dos barrancos, el error por exceso y el error por defecto (y *todo exceso es un defecto*).

1) *Nominalismo*: la idea es sólo una voz que no representa la

realidad, lo que conduce al agnosticismo y al escepticismo o sensismo, ya que aniquila el conocimiento intelectual humano (Occam en el siglo XIV, Hobbes y Locke en el XVII, Berkeley y Hume en el XVIII, Mill y Spencer en el XIX; la filosofía moderna o subjetivista tiende a ser nominalista). En cuanto al origen, las ideas son sólo conjuntos de imágenes y sensaciones (*sensismo*), por lo que el conocimiento humano es como el del animal (Locke en el siglo XVII, Mill en el XIX). Los sensistas, al negar la espiritualidad del alma, caen en el materialismo y afirman que sólo podemos conocer las cosas sensibles y materiales. La razón humana no puede conocer la verdad y la realidad (*escepticismo*), la cual hay que buscarla no con el intelecto (*antiintelectualismo*) sino con la voluntad o el sentimiento (*voluntarismo* de Escoto en el siglo XIV o de Kant a finales del XVIII; o sentimentalismo de los modernistas de principios del siglo XX y neomodernistas de mediados del XX) (*error por defecto*).

2) *Realismo absoluto o exagerado*: es la idea universal la que existe, lo individual y concreto es una sombra de la idea universal (Platón), el conocimiento sensible es sólo una *ocasión para la reminiscencia* de ideas innatas en nosotros, pero existentes en estado latente y que, gracias a la experiencia sensible, tienden a volver al acto (Spinoza, Hegel retoman esta teoría, exasperándola y deslizándose hacia el *pan-teísmo*). El origen de las ideas no es su abstracción de los sentidos (que son devaluados como meras ocasiones de reminiscencia), sino que son *infundidas* por Dios en nuestras almas desde el principio o son *innatas* (Platón en el siglo IV a.C., Descartes en el siglo XVII, Leibniz en el siglo XVIII; en cierto sentido Kant, que es la síntesis del error escéptico e idealista, finales del siglo XVIII y principios del XIX, que admite formas – no ideas – o reglas subjetivas innatas en nosotros, a partir de las cuales nuestro pensamiento construye por síntesis el objeto tal como se nos aparece y no tal como es en sí mismo, es decir, es el pensamiento humano el que construye *sintéticamente* la verdad – todavía no la crea: *criticismo*, todavía no *idealismo* puro – al unir la forma subjetiva con la materia extramental, mientras que la cosa en sí o noumenon es incognoscible: *escepticismo agnóstico*). Los innatistas, siendo

espiritualistas totales o espiritualistas exagerados, consideran al hombre como un espíritu puro unido accidentalmente a un cuerpo que es prisión del alma y del que ésta debe escapar para volver al mundo hiperuránico o de las ideas puras. El espíritu *intuye* las ideas puras e innatas (ontologismo), sin tener que silogizar, juzgar y abstraer la idea del dato sensible; o la idea crea la realidad conociéndola: *idealismo moderno alemán y racionalismo (error por exceso)*.

3) *Realismo moderado aris-tomista*: lo que la idea representa existe fuera de la mente (*in essendo*) en estado de individualidad (*in re* existe la esencia individual de Marcos o *marceitas*), mientras que se encuentra (*in cognoscendo*) en nuestra mente – gracias a la abstracción – en estado universal e inmaterial (*in intellectu* tenemos el concepto universal de hombre o humanidad que es uno atribuible a los individuos, Marcos, Antonio, Juan). Así que la *res* en sí existe en un modo individual (este jarrón de aquí), mientras que la *res* se representa en la mente en un estado universal. Así el concepto universal capta la *res* que realmente existe en estado individual; por ejemplo, el concepto hombre capta y representa la naturaleza de Antonio sin las notas individuantes, no deforma a Antonio, pero tampoco es una representación idéntica, sólo semejante, de hecho el hombre es universal y Antonio es individual. En la realidad está la naturaleza individualizada de Pedro (*pedreitas*), que se encuentra en Pedro realmente; mientras que en el intelecto tendré la naturaleza universalizada – gracias al intelecto agente de abstracción – del hombre, que se encuentra en Marcos o Pedro, por lo que lo universal tiene un fundamento en la realidad y por tanto nuestro conocimiento intelectual es válido, representa la realidad sin deformarla, aunque no la represente total o idénticamente sino que deja de lado las notas individuales, que no son consideradas por el intelecto (*individuum est ineffabile*). El origen de las ideas es la acción del intelecto agente, que ilumina la imagen sensible y abstrae la esencia inteligible de la imagen sensible y la imprime en el intelecto posible, que una vez que la ha recibido la expresa con un verbo mental y luego con el verbo oral o palabra que sigue a la idea y no la precede.

La teoría aris-totomista no es un principio elaborado en un estudio, sino la explicación racional de lo que vemos: pues el hombre

está compuesto de alma y cuerpo y actúa en consecuencia (*agere sequitur esse*); por tanto, cuando conoce, abstrae una esencia inteligible (análoga al alma espiritual) de la cosa sensible (análoga al cuerpo). La razón humana adecuándose al ser o realidad extramental puede conocer la verdad con certeza (*Veritas in medio et culmen*).

Realidad corpórea

1) *Mecanicismo*: a) *materialista*: Demócrito, Epicuro en la antigüedad pagana; Hobbes en el siglo XVII. b) *espiritualista*: Descartes en el siglo XVII, ambos reducen la sustancia corpórea a la sola materia. Los primeros la exaltan, los segundos la desprecian. La sustancia corpórea es mera materia o extensión (*error por defecto*).

2) *Dinamismo espiritualista*: suprime la materia y la absorbe en el espíritu (Leibniz en el siglo XVIII: *monadismo*, es decir, las mónadas son unidades espirituales análogas al alma), por lo que toda realidad sensible es una apariencia y el mundo corpóreo se disuelve en el mundo espiritual. La sustancia corporal se remonta a la forma pura (mónada leibniziana) o a la energía (*error por exceso*).

3) *Aris-tomismo*: la sustancia corpórea se compone de dos principios sustanciales: materia (pasiva-indeterminada) y forma (activa-determinante): ilemorfismo, *hyle* = materia; *morphe* = forma (*Veritas in medio et culmen*).

Si uno no se detiene en las apariencias y profundiza, verá cómo sólo hay dos filosofías:

a) *Aris-tomismo*: la filosofía del sentido común, de la recta razón que se ajusta a la realidad, se basa en principios autoevidentes, en la veracidad de las facultades cognoscitivas humanas, en el hecho científico o filosóficamente establecido y explicado, y en la crítica u objeción a las falsas teorías del pensamiento que niegan la realidad del ser y del mundo, la veracidad de las facultades cognoscitivas.

b) *la gnosis-cabalista*: que es una «contrafilosofía» del *mal-sentido* que niega la evidencia, la realidad del mundo y del objeto extramental, la capacidad del intelecto y de los sentidos para conocer la realidad y llegar a la verdad; niega los hechos para sacar conclusiones absurdas

de la tesis inicial creada por el cerebro alucinado del gnóstico; se basa en la contradicción como criterio de verdad, y en la capacidad del pensamiento humano para crear la realidad panteísticamente o luciferinamente (*eritis sicut dii*).

Pues bien, el joven debe elegir: o el absurdo radical como principio de todas las cosas, o el *Ser per se subsistente*, causa incausada del mundo y del ente contingente y caído; o con Lucifer o con *Aquel que es* (*Ego sum qui sum*), *tertium non datur*.

Además, el fracaso de la filosofía moderna, que ha sido contradicha por la nihilista y destructiva filosofía postmoderna del ser (que en cambio debería haberla continuado e invertido), debe hacer reflexionar al estudiante y hacerle acudir al *Thomam studiorum Ducem*, para no caer en brazos del Satán envidioso, mentiroso y asesino desde el principio y líder de las elucubraciones de la gnosis esotérica antirracional, contradictoria en su esencia. La época contemporánea actual desde Nietzsche a Heidegger y Popper es postmoderna, de hecho, ha pasado por encima de la duda metódica de Descartes (padre de la filosofía moderna) e incluso del idealismo alemán. Vivimos – sobre todo desde la posguerra y 1968 – una época de *disolución* que ya ni siquiera se teoriza gnósticamente, sino que se experimenta como un fenómeno de masas, de forma lúdica, desenfrenada y animal.

La opulenta democracia americana nos ha sumido en el caos anárquico, en el relativismo intelectual, o más bien en el *vacío* intelectual, puesto que el hombre contemporáneo ya no es capaz de teorizar ni siquiera el escepticismo, el agnosticismo o el relativismo; son conceptos demasiado *fuertes* para el *pensamiento débil*, simplemente los vive (como una bestia, sensitivamente). Esta época representa el parricidio de la filosofía moderna (de Descartes a Hegel), es «el suicidio de la revolución» (véase Del Noce).

Los nuevos bárbaros, estupefactos – no sólo por las drogas y el alcohol – sino también por el pensamiento débil de Popper, Antiseri y Vattimo, han desbordado incluso el idealismo hegeliano, para refugiarse en un mundo de sueños o alucinaciones. Si el joven aún intelectual y físicamente sano (*mens sana in corpore sano*), estudia hasta el final la contrafilosofía moderna y postmoderna, llega a comprender

que su objetivo es la pérdida de contacto con la realidad, la disolución del hombre, la contradicción incluso del cartesianismo y el hegelismo, en definitiva, la *nada*.

Así que cuando nos damos cuenta de que el camino tomado conduce a un barranco, debemos volver atrás y buscar el verdadero camino, comenzando de nuevo a marchar hacia la recuperación de los valores tradicionales de la metafísica del ser tomista, es decir, hacia la verdad, el ser, la realidad, los principios evidentes, el sentido común, la recta razón, la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas (todos caminos descartados por la filosofía moderna que a su vez ha sido fagocitada por la posmodernidad, a través del irracionalismo, el frenesí, el desenfreno, la desesperación y el suicidio del existencialismo angustioso y angustiante). La modernidad, que quería divinizar gnósticamente al hombre, ha resultado en el *asesinato de Dios* (Nietzsche) y del hombre mismo (*existencialismo nihilista*).

El estudiante debe vencer el respeto humano, que paraliza por miedo a la opinión de los mundanos o de los filósofos modernos y posmodernos, y debe volver a la verdad absoluta porque el mal que padecemos no es la certeza de poder captar y conocer la realidad y la verdad, sino el agnosticismo y el relativismo (San Pío X), y de este mal muere (nihilismo filosófico-existencial).

La curación, a través del retorno a la realidad, siempre es posible, aunque sea difícil, como todas las cosas verdaderas y hermosas que cuestan esfuerzo, pero dan satisfacción y paz duraderas; si bien el mal es fácil de hacer, no da paz, sino solo un poco de placer desenfrenado y disipado que pronto termina y nos deja con la boca amarga en «crisis de abstinencia».

Apéndice I

Las certezas metafísicas, físicas, morales y la certeza de la Fe sobrenatural

Extracto del Compendio de Lógica y Metafísica del Padre Matteo Liberatore S.J. (Tip. Giannini, 1871):

[...] **IV. Las certezas metafísicas, físicas y morales difieren específicamente entre sí, y una es superior a la otra.**

Demostración: Que difieren específicamente, no necesita prueba; pues en ellos el objeto formal es diferente y el objeto formal imparte la diferencia específica al acto y a todo lo que resulta del acto. Que la una es superior a la otra se te presenta fácilmente, si no piensas en la parte *negativa*, es decir, en la exclusión de la duda (que es completamente indivisible y no tiene grados), sino en la parte *positiva* de la certeza, es decir, en la intensidad de la adhesión, que procede de la eficacia del objeto formal. Porque [...] la certeza es proporcionada al motivo, en virtud del cual el objeto induce al asentimiento. Por lo tanto, donde el motivo es más eficaz y está dotado de mayor fuerza, la certeza que sigue es más eficaz. Ahora bien, esto es lo que sucede con la certeza metafísica en comparación con la física, y con la certeza física en comparación con la moral. Por lo tanto, el segundo supera al tercero, y ambos son superados por el primero.

Pero para poner el asunto casi bajo la vista de un ejemplo, tomemos tres juicios, de los cuales el primero tiene certeza metafísica, el segundo física y el tercero moral. Déjalos ser: *El todo es más grande que la parte*, *El agua refresca*, *Los beneficios unen los corazones*. Como se ve, la primera proposición resulta de la identidad de las ideas, y es tal que

la contraria es enteramente repugnante. La segunda se basa en las leyes de la naturaleza, que se recogen mediante la observación y la experiencia. La tercera se basa en la estabilidad de las leyes morales, las cuales, aunque son firmes en sí mismas, incluyen sin embargo orden a la voluntad, que en un ser mutable puede estar sujeta a la depravación. Ahora bien, si bien esto no resta certeza propia a este objeto, debilita, sin embargo, la conexión entre el atributo y el sujeto de la proposición. Por lo tanto, los juicios del segundo y tercer género no gozan de una *necesidad absoluta*, y siempre implican esta condición, con tal que Dios no se aparte de las leyes de la naturaleza y las leyes morales ejerzan su virtud sobre el sujeto de que se trate. Siendo así las cosas, no hay quien no vea que las tres especies de certeza enumeradas no sólo difieren entre sí, sino que también son tales que una prepondera sobre la otra. De éstas, como es evidente, la más excelente es la metafísica; la segunda es la física; el tercer lugar lo ocupa la moral.

V. La certeza de la Fe sobrenatural es mayor que cualquier certeza natural.

Demostración: [...] La fe sobrenatural da a la mente un motivo más estable de asentimiento y una luz más perfecta que cualquier evidencia natural. Por lo tanto, si la certeza es tanto mayor cuanto más noble es la luz que irradia el intelecto, y cuanto más firme y libre de falsedad es el motivo que atrae al asentimiento, cada uno comprende por sí mismo que la certeza de la fe sobrenatural debe ser mayor que cualquier certeza natural.

Objeciones. Obj. I. La certeza, cualquiera que sea, se sitúa en la indivisibilidad, es decir, en la exclusión de la duda. Pero tales cosas no tienen grados, y la una no puede exceder a la otra. Por lo tanto, la certeza en cualquier verdad es la misma.

R. Distinción mayor: La certeza, cualquiera que sea, se coloca en indivisible, en cuanto a su parte negativa, concuerdo; en cuanto a su perfección positiva, de la que se deriva esa negación, niego. Distinción del igualmente el menor: Lo que es de este género, es decir, lo que por todos lados se coloca en indivisible, no tiene grados, concuerdo.; de lo contrario, niego. La diversidad de certeza y la excelencia

de lo uno sobre lo otro no se deduce de la exclusión de la duda, que es su parte negativa, sino que se deduce de la perfección positiva de la adhesión de la mente y de la diversidad del motivo, que lleva al asentimiento. Lo cual, habiendo sido explicado en la demostración, no necesita ser aclarado de nuevo aquí.

Réplica: Al menos la certeza de la fe no es superior a la certeza natural, sino más bien inferior. De ahí que la certeza natural convenza incluso a los reacios; por el contrario, la Fe no atrae, salvo a los que quieren.

R. Niego esta respuesta. En cuanto a la distinción demostración: La certeza natural obliga incluso a los reacios en virtud de su mayor firmeza, lo niego; en virtud de la evidencia, con la que está dotada, lo concedo. Siendo la mente una facultad necesaria, no puede negar el asentimiento a la verdad que se le propone evidentemente, puesto que está determinada a ello por su propia naturaleza. Por el contrario, donde falta la evidencia, faltan los medios naturalmente aptos para lograr el asentimiento del intelecto. De ahí que la verdad natural, que aparece con evidencia, obligue al asentimiento; no así la verdad sobrenatural, que se apoya en un criterio externo, es decir, en la autoridad de la revelación de Dios. Pero de esto sólo se sigue que el primer asentimiento es necesario, porque es evidente; el otro es libre, porque carece de evidencia. Ahora bien, la preeminencia de la fe sobre la certeza natural no se deriva de la evidencia y necesidad del asentimiento, sino de la nobleza de la luz sobrenatural que irradia la mente y de la excelencia del motivo, cosas que son mucho más valiosas en la fe que en el conocimiento natural.

Objeción II. No hay certeza física ni moral. Pues la certeza exige la exclusión de la duda, y la duda no se excluye de ninguna de las dos. Puesto que las leyes, tanto físicas como morales, pueden sufrir excepciones, en los casos individuales estamos ausentes del objetivo de tal manera que siempre dudamos si la excepción se cumplirá.

R. Niego la suposición. En cuanto a la prueba, concuerdo en lo mayor y niego en lo menor; a cuya prueba añado esta distinción: si de las circunstancias no se desprende que la excepción no tenga lugar en ese caso, concuerdo; si se desprende, niego.

Puesto que sólo Dios puede apartarse de las leyes naturales, y puesto que no actúa inconscientemente, seríamos necios si, cuando no hay ninguna razón que nos persuada de que el curso de la naturaleza se ha suspendido en ese caso, sospecháramos que así ha sido. Del mismo modo, puesto que en las leyes que regulan las costumbres humanas, la excepción debe derivar del abuso de la libertad, por el cual la naturaleza del hombre es casi desposeída, no es razonable dudar, cuando no hay razón para creer que tal extraño accidente haya ocurrido en el caso en cuestión. Por lo cual, aunque la excepción sea absoluta y abstractamente posible, sin embargo, podemos saber que no se da concreta y relativamente a ese caso dado: y sin embargo el asentimiento a la objeción es sin vacilación.

Esto sólo puede deducirse de la posibilidad objetada, que la certeza física y moral no es totalmente absoluta, como la metafísica, cuyo contrario repugna por completo; sino que es siempre hipotética, en cuanto implica como condición que no se hayan desviado las leyes que rigen el curso ordinario del mundo. Lo cual, a decir verdad, no destruye la naturaleza de la certeza, sino que sólo constituye un grado inferior de ella. [...]

Apéndice II

La existencia de Dios según la razón

Extracto del ensayo de Andrea Giacobazzi *L'inesistenza dei veri atei e l'esistenza del vero Dio* (La inexistencia de los verdaderos ateos y la existencia del Dios verdadero) en el apéndice del volumen *Che cos'è il Cattolicesimo?* (¿Qué es el catolicismo?) del padre Antonin-Dalmace Sertillanges O.P. (Edizioni Radio Spada, 2024):

[...] La Constitución dogmática *Dei Filius*, descartando toda vacilación, confirma que somos capaces de tener este conocimiento: «Si alguien dijere que el único Dios verdadero, nuestro Creador y Señor, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, a través de las cosas que han sido hechas por Él: sea anatema»³⁹. El mismo San Pablo⁴⁰ había sido claro al afirmar que las perfecciones invisibles de Dios, como su poder eterno y su divinidad, desde la creación del mundo, se hacen visibles a la inteligencia por medio de sus obras.⁴¹

Sin embargo, conviene aclarar un aspecto. Lo necesario para que el hombre alcance esta verdad no pasa por caminos difíciles, sino que es tan claro, «que apenas se advierte el proceso lógico que lleva

³⁹ Pío IX, *Dei Filius*, 1870, Canones sobre la Revelación.

⁴⁰ Carta a los Romanos 1, 20 y sigs

⁴¹ La revelación divina no es necesaria para verificar la certeza de la existencia de Dios manifestada sobre todo en el orden del mundo; pero, «como dice el Concilio Vaticano, la revelación divina es moralmente necesaria para que *el conjunto de verdades relativas a Dios y accesibles a la razón sea, en el estado actual de la humanidad, conocido por todos, sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de errores* (Denz. 1786). Véase: R. Garrigou-Lagrange, *Dio accessibile a tutti*, Edizioni liturgiche e missionarie, Roma, 1944.

implícito»⁴². El desarrollo científico de las pruebas – que veremos enseguida – «dejos de dar al hombre la primera certeza de la existencia de Dios, sólo aclara y consolida la que ya existe». ⁴³

Garrigou-Lagrange resume la demostración de la existencia de Dios subrayando cómo tiene como principio «esta verdad evidente para todos: *lo más no procede de lo menos*; o, mejor dicho, lo más perfecto no puede producirse a partir de lo menos perfecto, como de la causa plenamente suficiente que le da razón de ser; en otras palabras: lo que es superior, como tal, no puede explicarse por lo que es inferior»⁴⁴.

Siempre válidas en su sustancia son las cinco vías de Santo Tomás: por mucho que sean asaltadas por el pensamiento llamado moderno y cuestionadas a partir de una idea confusa de la *ciencia*, permanecen intactas y disponibles.

Mondin señala con razón «que en principio no existe ninguna relación de dependencia necesaria y vinculante entre las *cinco vías* y las ciencias naturales. Nada de lo que ocurre en el seno de estas últimas puede corroborar o invalidar de manera significativa y decisiva [su]

⁴² Cfr. M. J. Scheeben, *Dogmatica* (II, n. 29), cit. en R. Garrigou-Lagrange, *Dio accessibile a tutti*, cit.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Garrigou-Lagrange, en la obra citada, añade algunos párrafos más adelante para aclarar lo dicho. Volveremos a encontrar el contenido de esta exposición en el análisis de las cinco vías: «En virtud del principio *lo más no puede venir de lo menos* o *lo más perfecto no puede producirse a partir de lo menos perfecto*, debemos pues concluir: si hay en el mundo un movimiento, y un movimiento incesante y universal, es necesario un motor capaz de producirlo. Si en el mundo hay seres que llegan a existir y luego desaparecen, debe haber desde toda la eternidad un Ser que exista por sí mismo, que no deba la existencia a nadie más que a sí mismo, y que pueda concederla a seres contingentes y corruptibles. Si hay seres vivos en el mundo, es necesario que el Ser, que desde toda la eternidad existe por sí mismo, tenga vida y la tenga de sí mismo para poder dársela a los demás. Si hay inteligencia en el mundo, si hay sabiduría, que a veces llega hasta el genio, moralidad y a veces santidad manifiesta, es necesario que el Ser, que desde toda la eternidad existe por sí mismo, sea inteligente, sabio y verdaderamente santo; además, es necesario que tenga sabiduría y santidad de sí mismo para poder dárselas a los demás. Sólo lo superior puede explicar lo inferior».

discurso [...]. Pues éste es [...] totalmente distinto del del físico y el naturalista.⁴⁵

Su esquema está bien resumido por la *Enciclopedia Católica*⁴⁶. Retomémoslo.

La *primera vía* concierne al movimiento que se encuentra en todas partes (también en sentido metafísico) «como paso de la potencia al acto, un devenir», un cambio del no-ser al ser que «exige la influencia causal de un ser superior, porque ninguna cosa puede darse a sí misma lo que no tiene». Dicho más explícitamente: si «el mundo tuviera la plenitud de la perfección, su devenir sería absurdo». Por lo tanto, mediante el juego de las influencias causales entre los entes en movimiento, puesto que no es posible un proceso hasta el infinito

⁴⁵ B. Mondin, *Il problema di Dio. Filosofia della religione e teologia filosofica*, Edizioni Studio Domenicano, 1999, pág. 128. El mismo autor profundiza más adelante «diferente es el *acercamiento a lo real* (que es frontal, objetivo, directo, físico, matemático, descriptivo, en el caso del naturalista, mientras que es retrospectivo, indirecto, metafísico, resolutivo en las Cinco Vías); diferentes son *los mismos principios empleados en la hermenéutica de lo contingente* (el naturalista recurre a principios particulares presuponiendo la validez de principios universales: Santo Tomás en las Cinco Vías); diferentes son los mismos principios empleados en la hermenéutica de lo contingente (el naturalista recurre a principios particulares presuponiendo la validez de principios universales: Santo Tomás en las Cinco Vías). Santo Tomás en las Cinco Vías recurre sólo a los primeros principios y los aplica valientemente hasta el final, sin dejarse engañar por la trampa de la regresión al infinito); en consecuencia, la *metodología* es también diferente: el naturalista utiliza el método matemático del puro cálculo: mientras que Santo Tomás en las Cinco Vías recurre al método resolutivo de los efectos en las causas, de lo contingente en lo absoluto. Así queda demostrado a priori, incluso antes de abordar una a una las Cinco Vías de Santo Tomás, que cualquier propuesta de actualización de las mismas a la luz de la ciencia moderna está fuera de lugar. Es una propuesta irrealizable en cuanto a metodología y primeros principios y, aunque no imposible, es también inútil en cuanto a los datos de partida, es decir, los cinco aspectos de la contingencia que Santo Tomás capta en las cosas y asume como indicios intachables de la existencia de lo Absoluto, de «Dios».

⁴⁶ Las siguientes citas sobre las *cinco vías* y los *argumentos* relacionados con ellas están tomadas de: *Enciclopedia Cattolica*, vol. IV, 1950, Ciudad del Vaticano, col. 1618-1621.

entre lo móvil y el motor, se debe llegar necesariamente a un Motor inmóvil, es decir, a un Ente supremo, que no está sujeto al devenir porque tiene la plenitud del ser y es el principio eficiente de todo el devenir del mundo».

La *segunda vía* se basa en «las diversas causas eficientes subordinadas unas a otras, que precisamente por mutua interdependencia no tienen en sí mismas la razón de ser, sino que cada una se explica por la influencia de la otra». Tampoco aquí es posible «una prueba hasta el infinito en una serie de causas todas subordinadas». Por lo tanto, es necesario admitir «una causa primera que, libre de toda influencia, actúe sobre toda la serie de causas segundas».

La *tercera vía* parte de la observación de la contingencia del mundo «para el cual no todo lo creado es tal que exija de ser absolutamente». Por lo tanto, «debe existir un Ser incondicionado, absoluto, que tenga en sí mismo la razón de su ser y del ser de todas las criaturas contingentes».

La cuarta vía considera el mundo en el nivel cualitativo, en relación con los «diferentes grados de perfección de las cosas, en los que la bondad, la verdad, la belleza, la vida, etc., se distribuyen evidentemente de acuerdo con esto y aquello». Más o menos perfecto, por tanto, más o menos ser. Pero «el más y el menos, tanto en el orden lógico como en la realidad ontológica, implican una relación genética, causal a lo sumo»; por lo tanto, las cosas de este mundo «reclaman un Ente óptimo, verdaderísimo, bellísimo y, en definitiva, una riqueza infinita de ser». En definitiva, el principio es este: «La limitación de la perfección de las cosas creadas no depende de su naturaleza, porque si una cosa fuera buena o bella por su naturaleza, sería una bondad y una belleza ilimitadas. Por lo tanto, la limitación depende de una causa extrínseca [Dios], que comunica libre y eficazmente algún grado de su perfección a las cosas».

La *quinta vía* se refiere al orden y al fin que «especialmente en el mundo irracional, revelan una Inteligencia y una Voluntad trascendentes, es decir, una Causa sabia y libre, principio y fin del universo».

También hay algunos *argumentos* que se pueden rastrear hasta estas vías.

El *argumento ideológico* por el cual dentro del intelecto del hombre existen realidades con características eternas, necesarias y absolutas que se refieren a una Verdad eterna, necesaria y absoluta, a saber, Dios.

El *argumento eudemiológico* se basa en la tendencia ineludible del hombre «a un bien supremo, fuente de la felicidad perfecta», a la que corresponde el Bien más perfecto.

El *argumento deontológico* según el cual el hombre siente «la fuerza de un imperativo categórico, de una ley moral, que trasciende al hombre y toda la realidad cósmica evidentemente contingente», indicando un Supremo Legislador, un Autor de esa ley.

El *argumento moral* que se deriva del «consenso universal» para admitir «un Principio supremo, objeto de culto entre todos los pueblos».

Finalmente, «la existencia de Dios está probada por la Revelación divina y por otros hechos sobrenaturales que forman parte del patrimonio histórico de la humanidad».

Apéndice III

Ridícula afirmación de la Crítica de la *razón pura* de E. Kant

Extracto de La crisis del pensamiento moderno y los fundamentos de la fe de Mons. Giuseppe Ballerini (Ediciones Radio Spada, 2021):

[...] La gran mayoría de los científicos modernos, si bien aceptan las conclusiones de Poincaré sobre la objetividad de nuestro conocimiento cuando tiene como fin el orden empírico, rechazan, sin embargo, cualquier valor a los conocimientos que tienen como fin *el más allá*. Y la razón parece obvia y evidente. Mientras estemos en el orden empírico, dicen, nuestro conocimiento siempre puede ser verificado por los hechos mismos de la experiencia, cuya realidad objetiva nos asegura la objetividad de nuestro conocimiento; pero si nos salimos de los hechos, ya no hay control posible y cada uno puede pensar libremente lo que cree. Aquí nuestro conocimiento es puramente subjetivo, es decir, se resuelve en esas idealizaciones abstractas del pensamiento, a las que nada corresponde en el orden real, o al menos no podemos saber si corresponde. De ahí la *Crítica de la razón pura* de E. Kant, es decir, la crítica de la razón que quiere afirmar algo más allá del hecho o del fenómeno, mientras que más allá del hecho no existe más que la idea pura sin ninguna correspondencia con la realidad⁴⁷.

⁴⁷ «Durante más de un siglo, la filosofía crítica de Kant ha agitado las mentes de filósofos, científicos y pensadores. Pero el intelecto humano, en lugar de haber resuelto segura y definitivamente el poderoso y arduo problema de nuestro conocimiento, sigue vagando inseguro entre los diversos y dispares sistemas». *Valdarnini, Saggi di filosofia specul. Prolegom. alla dottrina della conoscenza*.

Es el último y más inmenso esfuerzo del pensamiento moderno en su lucha contra *el más allá*. Nosotros, por lo tanto, ya no hemos abierto ningún camino para ir a Dios. No la demostración científica, porque ésta debe basarse en los hechos y sus relaciones; no la demostración racional, porque ésta no tiene valor objetivo cuando se desprende de los hechos. Por lo tanto, la idea de Dios es una cosa totalmente subjetiva y que campa en el aire.

No pocos de los mismos pensadores católicos se sorprendieron y casi aterrorizaron por este asunto, y les pareció que no podían encontrar otra salida que entregarse a la doctrina de la inmanencia y del voluntarismo, que es el último rayo que aún deja abierto E. Kant. Y, sin embargo, incluso este argumento no es más que uno de los sofismas habituales: un sofisma, es cierto, que ahora envuelve todas las mentes de los científicos contemporáneos y los mantendrá enredados en ellas durante quién sabe cuánto tiempo, un sofisma ciertamente engañoso y artificial, todo el tiempo que se quiera, pero un sofisma y nada más.

De hecho, ¿es cierto que las ideas del *más allá* no admiten ningún control?

Si estas ideas se hubieran acuñado sobre la base de los sistemas del ontologismo, del innatismo, del tradicionalismo o del idealismo puro – los sistemas en boga en la época en que Kant escribió, pero que la Iglesia siempre ha proscrito –, nuestros adversarios tendrían toda la razón. Pero si, por el contrario, estas ideas nacen del examen de la razón sobre los hechos mismos de la experiencia, entonces no es cierto que no admitan control. ¿Y no es a estos hechos a los que provocamos continuamente a nuestros adversarios cuando les decimos que el origen del universo, el origen del movimiento, el origen de la vida, el origen del orden y la finalidad de la naturaleza, prueban la existencia de una causa *de otro mundo*? ¿No es todavía a los hechos a los que apelamos para demostrar la misma divinidad de Cristo y del Cristianismo? Es cierto que los hechos sobrenaturales son tales que superan todas las fuerzas y leyes de la naturaleza, pero no dejan de ser hechos. Por lo tanto, no es cierto que no haya control: eres tú

quien no quiere reconocerlo porque no quieres interesarte por el origen último de los hechos mismos y, por ejemplo, de sus relaciones con *el más allá*.

Pero después de todo, añaden, este más allá es sólo un concepto, una deducción de la razón, no una realidad aprehensible por el conocimiento. Nadie lo ha visto, ni podrá verlo jamás: se trata, a lo sumo, del valor de nuestros razonamientos o silogismos. Ahora bien, ¿quién nos asegura que lo que piensa nuestra razón existe realmente? ¿Quién nos asegura que su pensamiento corresponde a la realidad pensada? Sigue siendo la misma dificultad que antes reproducida en otra forma.

Y respondo: La existencia del más allá es un concepto o una deducción de la razón, así como la existencia del alma y de la inteligencia humanas es un concepto o una deducción de la razón. Nadie ha visto jamás, ni podrá ver, el alma o la inteligencia humana: lo que se ve son las acciones del hombre. Pero como la razón, al examinar los caracteres de estas acciones, encuentra que son completamente superiores a los del orden físico y químico, a los de los reinos vegetal y animal, concluye justamente que hay en el hombre una actividad superior a la de los reinos mineral, vegetal y animal: el alma humana. Lo mismo ocurre con los fenómenos cósmicos con respecto al más allá. Por ejemplo, ¿no es suficiente la certeza que tenemos del orden y fin de la naturaleza para determinar la existencia de un Ordenador supremo?

Que si realmente se quisiera negar toda certeza al conocimiento racional, en la medida en que se distingue del de los sentidos, entonces también se acabaría para la *certeza física* del mundo exterior y, por lo tanto, para la ciencia experimental misma. Porque, ¿de dónde sacamos la certeza de los hechos físicos del mundo exterior y de las leyes que lo gobiernan, sino precisamente de los juicios de nuestra razón sobre los mismos hechos percibidos por los sentidos? Y si nuestra razón no es fiable en sus juicios, ¿cómo puede serlo cuando juzga sobre hechos externos? ¿Es una razón diferente la que juzga los hechos en sí mismos, y la que los juzga en sus relaciones con *el más allá*? Por lo tanto, o bien declina en el escepticismo absoluto, o, si se

reconoce el valor de la razón para *el más acá*, también debe reconocerse para *el más allá*.

Es desde este punto de vista que debe considerarse la *Crítica de la razón pura* de Emanuele Kant. Esta obra, que se hace pasar por la obra maestra del genio humano, y que constituye la plataforma del pensamiento incrédulo de nuestros días, para los que saben razonar, se resuelve en una de las contradicciones más monstruosas. Pretendía criticar la razón pura, es decir, el conocimiento que es propio de la razón en cuanto se distingue del de los sentidos, y concluyó que la razón no tiene valor en todos los conocimientos que van más allá del hecho o fenómeno, porque tales conocimientos están dados por formas o categorías de nuestro pensamiento. a la que no corresponde la realidad pensada⁴⁸.

Ahora bien, podemos preguntarle a Kant: ¿de qué se valió para hacer la crítica de la razón? De la razón misma, ¿no? Porque en el hombre no hay dos razones, una que critica y otra que se deja criticar, sino una sola. ¡Es, pues, la razón la que hace la crítica de la razón! Pero una de las dos, entonces: o la razón realmente no tiene valor en sus juicios, y entonces su crítica ni siquiera es válida; o tiene valor en

⁴⁸ Kant observó que mientras fuera de nosotros todo es *singular y contingente*, tenemos principios *universales y necesarios*: concluyó que las formas del conocimiento no pueden derivar del mundo externo, sino que deben ser encontradas en nuestra inteligencia antes de cualquiera de sus ejercicios (*a priori*) y ser congénitas a ella como leyes fundamentales y constitutivas de la inteligencia misma. Era, por tanto, el mismo problema que surgió en la Edad Media con la famosa controversia de los *universales*. La escolástica, basándose en el hecho de la conciencia de que el objeto mismo *est singular dum sentitur et universale dum intelligitur*, había resuelto admirablemente la cuestión distinguiendo el *objeto* del *modo* en que es percibido y luego considerado en relación con sus sujetos. El *objeto* percibido directamente por el intelecto está dado por el mundo externo y real; el *modo* en que el intelecto lo percibe, es decir, por abstracción de las condiciones materiales (*universal directo*) y la relación del mismo con los sujetos de los que se predica (*universal reflejo*) está dada por la mente. Pero, ¿quién seguía interesado en esta solución, tan correspondiente a los hechos, en la época de Kant? Y, sin embargo, Kant debería haber reflexionado al menos que, si no hay nada inmutable y necesario en las cosas, porque son cambiantes y contingentes, tampoco podría encontrar nada en nosotros que sea inmutable y necesario, porque también nosotros somos cambiantes y contingentes.

los juicios, y entonces nada concluye su crítica contra la razón misma. En otras palabras: si los conocimientos racionales no tienen valor, su crítica no tiene valor; Si su crítica es válida, entonces los conocimientos racionales son válidos en la medida en que se distinguen de los de los sentidos. No hay forma de salir de aquí.

En suma, cualquiera que sea el camino que tomen nuestros adversarios, nunca, nunca podrán negar a la razón el conocimiento *del más allá*, a menos que primero lo nieguen incluso el *del más acá*. Y, de hecho, todos los incrédulos de nuestro tiempo pueden dividirse en dos categorías a este respecto: los que identifican la razón con los sentidos y los que admiten la razón como una facultad subjetivamente distinta de los sentidos, pero sin reconocerle ningún valor más allá de los hechos o fenómenos que son el objeto propio de los sentidos. Ahora bien, en ambos casos siempre llegamos a esta conclusión, que es al mismo tiempo una lección terrible: el hombre no puede repudiar a Dios sin repudiarse a sí mismo, es decir, no puede renunciar al conocimiento de Dios sin renunciar a su propia razón; Y renunciar a la propia razón es dejar de ser hombre. [...]

Apéndice IV

La Segunda Escolástica: Filosofía Política y Eclesiología

Tomado del artículo web del mismo nombre publicado por el P. Curzio Nitoglia el 7 de noviembre de 2014:

La segunda escolástica española del siglo XVI

En el siglo XVI, especialmente en España, el tomismo floreció de nuevo y dio origen a la segunda escolástica gracias a un gran compromiso de las órdenes de los Dominicos y los Jesuitas.

El tomismo del siglo XVI aportó nuevas contribuciones y perspectivas, a la luz de la filosofía y teología perennes de Santo Tomás de Aquino, especialmente en lo que se refiere a la doctrina política y eclesiológica para responder a las objeciones (racionalistas) de los humanistas y (exageradamente sobrenaturalistas con el consiguiente desprecio por la naturaleza) de los luteranos, que habían trastocado la concepción aristotélico-tomista de la política y la patristico-escolástica sobre la naturaleza de la Iglesia de Cristo.

Humanismo renacentista y luteranismo

El naturalismo humanístico-renacentista y el nominalismo luterano habían producido una doctrina nueva y errónea tanto en lo que se refiere a la naturaleza de la Sociedad civil (filosofía política) como en lo que se refiere a la naturaleza de la Sociedad religiosa, es decir, de la Iglesia (teología eclesiológica). El nominalismo sostiene que los conceptos universales y la naturaleza o esencia real no tienen

realidad objetiva fuera de la mente pensante; la única realidad extramental es lo singular, el individuo: *nada más allá del individuo* es el axioma que resume y define el nominalismo. En resumen, los universales lógicos (nombres) y los universales ontológicos (esencias o naturalezas) no son más que *puras voces*, sin consistencia ontológica ni lógica, que utilizamos para indicar individuos reales, que se parecen entre sí. El individualismo del nominalismo de Occam aplicado a la teología de la Iglesia produce una doctrina eclesiológica protestante y modernista.

La segunda escolástica se encontró así refutando errores de carácter político, teológico (eclesiológico y sacramental) que tenían sus raíces de manera remota ya en el donatismo del siglo IV. Los tomistas del siglo XVI, basándose en la doctrina de Tomás de Aquino, supieron responder a las objeciones aparentemente nuevas y aportaron un nuevo enriquecimiento a la doctrina católica sobre los sacramentos, la Iglesia y la política.

Occam, «anticipando un método que sería practicado sistemáticamente por Lutero, Calvino, Zuinglio y también por los críticos más recientes de las estructuras eclesiásticas (ver Hans Küng), elimina todas las adquisiciones doctrinales acumuladas por la Tradición, para referirse exclusivamente a las enseñanzas de las Cartas de San Pablo y a los otros escritos del Nuevo Testamento (*Dialogus*, I, 1, cc. 1-6). Las afirmaciones del Nuevo Testamento y la vida de la Iglesia primitiva representan para Occam el único término de comparación para juzgar la fe y la verdad (*Dialogus*, I, 1, c. 5)». (véase B. Mondin, *Storia della Teologia*, EDS, 1996, vol. II, pág. 493). La piedra angular de la eclesiología occamista es que los fieles son el primer sujeto de la verdad salvífica y no la Iglesia jerárquica (*Dialogus*, I, 5, 29; *ibíd.*, I, 1, 4; *Octo quaestiones*, VII, 117; *Opus nonaginta dierum*, c. 6). Este principio es la consecuencia lógica del subjetivismo individualista de Occam. Así como no hay naturalezas y esencias, sino sólo individuos, así tampoco hay una Iglesia jerárquica y jurídicamente estructurada, sino que hay fieles individuales y ni siquiera un Estado. «La Iglesia de Occam tiene su realidad en los individuos creyentes que la componen. Esta teoría

eclesiológica está perfectamente en línea con los principios fundamentales de la filosofía occamista, que está toda centrada en lo singular, en lo individual y fuertemente alérgica a todo lo que es común: lo universal, lo necesario. [...]. La necesidad de las diversas estructuras, incluida la de su Cabeza visible, el Papa, se reduce considerablemente» (ver B. Mondin, Op. cit., pág. 494). En filosofía política, la modernidad individualista y subjetivista (G. Occam, N. Maquiavelo, T. Hobbes, J. Locke) echa por tierra la doctrina sobre la sociabilidad del hombre y lo presenta como un individuo apolítico o asocial, ya que la naturaleza o esencia universal y estable son inexistentes para la modernidad, hija del nominalismo occamista. Por lo tanto, el orden social y político ya no es un hecho natural, sino algo artificial y sujeto a la manipulación individual y a la subjetividad humana.

Por el contrario, según Aristóteles y la Escolástica, sólo en la sociedad civil o política, y no solo, individualmente o aislado, alcanza el hombre la plena y perfecta realización de sus potencialidades. De ahí que el hombre sea un *animal sociable por naturaleza*.

La Iglesia neumática

El luteranismo rechazó la Tradición divino-apostólica como fuente de la Revelación divina y se apoyó únicamente en la Escritura, interpretada de forma subjetivista (según la filosofía nominalista, que eliminaba el conocimiento de la esencia de las cosas y sólo consideraba a los individuos concretos) y ya no a la luz de la lectura de los Padres de la Iglesia. A partir de ahí, el protestantismo hizo de la Iglesia una sociedad puramente espiritual, una *congregación de los verdaderos creyentes o santos*, y rechazó el elemento social, universal, jurídico, visible y jerárquico de la Iglesia de Cristo. Tal error fue refutado por el padre dominico español y profesor de teología en la Universidad de Salamanca, Francisco de Vitoria (1485 - 1546), según el cual Lutero hacía «residir el poder de la Iglesia en cada verdadero creyente o santo» (subjetivismo e individualismo religioso). Otro defensor de la segunda escolástica fue el jesuita italiano, profesor del Colegio Romano

de Roma y luego de la Universidad Gregoriana, San Roberto Belarmino (1542 - 1621), según el cual «los luteranos han hecho invisible a la Iglesia».

El error luterano sobre la Iglesia hunde sus raíces en Valdo, Wyclif y Marsilio de Padua (pero antes también en Montanus y Donatus, siglos III-IV) y considera además que la naturaleza humana está totalmente corrompida por el pecado original, que habría destruido por completo las capacidades cognitivas de la razón humana y el libre albedrío de la voluntad. La Iglesia, en cambio, replica la segunda escolástica (en plena continuidad con la Sagrada Escritura, la Tradición, la Patrística y la primera escolástica), es una institución visible, jerárquica y jurídica, fundada por Dios, orientada al Paraíso y dotada también de medios sobrenaturales (sacramentos) para ayudar a los fieles a captar su fin último. Tiene un elemento divino (origen, fin y medios) y un elemento humano (jerarquía y fieles). La jerarquía de la Iglesia debe proceder de Cristo y llegar hasta el fin del mundo en una sucesión interminable. Así, la antigüedad de la Iglesia que se remonta a Cristo y a Pedro, su subsistencia ininterrumpida, su visibilidad, sus dimensiones universales y no limitadas a una sola nación (iglesias nacionales, luterano-germánica, anglicana y galicana) o peor aún al individuo; la sucesión apostólica de los obispos bajo el papa, son elementos esenciales a la naturaleza de la Iglesia de Cristo que nunca pueden fallar.

Belarmino, Suárez y Vitoria insisten mucho en que la Iglesia debe tener una autoridad jerárquica ininterrumpida, puesta bajo el mando del Papa, que pueda legislar, juzgar y obligar. En efecto, el poder legislativo, judicial y coercitivo es esencial para conducir las almas al Paraíso, y debe residir en la Iglesia fundada sobre Pedro y sus sucesores, como Cristo quiso.

Anarquía civil

Si – como dicen los luteranos – el pecado original ha destruido realmente la naturaleza humana, su capacidad cognoscitiva y el libre albedrío, entonces el hombre no puede conocer la verdad, la naturaleza de las cosas y la ley natural inscrita en su intelecto. Además, ya

no es libre individualmente frente al vicio, al que se ve invenciblemente atraído, ni libre políticamente frente a la anarquía, por la que es invariablemente vencido.

La política humana, según los luteranos, es intrínsecamente perversa, por lo que no puede erigir un gobierno, sobre bases racionales o filosóficas, capaz de construir una sociedad civil conforme a la ley natural, que no es naturalmente conocible. Pues, así como la naturaleza del individuo es totalmente corrupta, la sociedad civil no puede construirse a sí misma de forma natural, sino que sólo debe ser establecida por Dios y sobrenaturalmente.

Los Doctores Escolásticos del siglo XVI, frente a la herejía luterana que hacía a la Iglesia invisible y puramente espiritual, hicieron una analogía: 1) con la Persona divina de Cristo subsistiendo en dos naturalezas: una divina y otra humana, y 2) con la Sociedad Civil. Así refutaron tanto la herejía eclesiológica protestante (como los Padres del siglo V habían refutado la herejía monofisita, que atribuía a Jesús una sola naturaleza divina) como el error político naturalista de los humanistas y de Maquiavelo. Porque, así como Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, así como el hombre está compuesto de alma y cuerpo (si fuera sólo alma sería un fantasma, si fuera sólo cuerpo sería un cadáver), así el Estado tiene una naturaleza visible, jurídica y jerárquica, la Iglesia tiene también una realidad espiritual, sobrenatural e invisible. Ciertamente el cuerpo y el elemento visible deben estar subordinados a lo espiritual, como lo menos perfecto a lo más perfecto, pero tienen su subsistencia real, que no debe ser negada. Según los luteranos, en cambio, todo poder político debe ser sobrenaturalmente predestinado y fundado directamente por Dios, ya que la naturaleza humana está totalmente corrompida.

San Roberto Belarmino escribió: «La verdadera Iglesia de Cristo no es sólo una entidad invisible compuesta de almas en gracia, sino que es una sociedad jurídica, jerárquica y visible, análoga al reino de Francia o a la república de Venecia. Ciertamente, la Iglesia tiene un fin, un principio y unos medios sobrenaturales para ayudar a los fieles a alcanzar el Paraíso, pero también los reinos temporales deben ordenarse para ayudar a la Iglesia a salvar a las almas, dictando leyes

conformes a lo natural y a lo divino. Puesto que la Iglesia es un cuerpo visible y al mismo tiempo místico, debe ser dirigida por una cabeza visible en la tierra (el Papa) e invisible en el cielo (Cristo)». Del mismo modo, el Estado debe tener una cabeza que pueda dictar leyes conformes a la natural para gobernar a sus súbditos y garantizarles el bien común temporal, subordinado al espiritual.

Si no fuera así, «los pies podrían decir a la cabeza: no te necesitamos». La consecuencia lógica del luteranismo teológico es la anarquía y la revolución sangrienta en el terreno político. Los Doctores del siglo XVI fueron «profetas» lúcidos y lógicos ya que pocos años después estalló la Guerra de los Campesinos en Alemania, al cabo de unos 150 años estallaron las dos revoluciones inglesas y al cabo de otros cien años aproximadamente la francesa, seguida al cabo de un siglo por la bolchevique. De hecho, en lógica, no se puede sino llegar a ciertas conclusiones a partir de ciertas premisas. El luteranismo teológico es el padre del anarquismo, la revuelta y la subversión en el campo político. «Tras los sofismas filosóficos vienen las herejías teológicas y tras las herejías le toca el turno al verdugo» (Donoso Cortés). Toda revolución social viene precedida de una herejía y ésta de un error filosófico.

El baianismo

El error luterano es correlativo al de Michel de Bay (conocido como Baio), profesor de la Universidad de Lovaina en la segunda mitad del siglo XVI. Él, al igual que Lutero, confundía el orden natural y el sobrenatural. Su doctrina era herética, pero se sometía, a diferencia de Lutero, a la autoridad de la Iglesia.

Las piedras angulares del baianismo son las siguientes:

1) la justicia original (gracia habitual y dones preternaturales) es propia del hombre, por tanto, debida a él como parte naturalmente integrante y no gratuita;

2) el pecado original devastó por completo la naturaleza humana, especialmente la razón y la voluntad. Por tanto, el hombre está invenciblemente esclavizado al mal y al pecado. La concupiscencia no

es sólo una tendencia al mal, que si no se consiente no es pecaminosa en acto, sino que es pecado en sí misma;

3) el hombre caído no puede hacer ningún bien, ni siquiera el bien natural, a menos que se le devuelva la gracia, que es una fuerza integrante e integradora de la naturaleza, a la que da la capacidad de realizar actos naturalmente buenos. Por tanto, sin la gracia el hombre sólo puede hacer actos naturales intrínsecamente malos;

4) el hombre o se encuentra bajo el dominio de la gracia y entonces todas sus obras son buenas y dignas de vida eterna, o se encuentra bajo el dominio de la concupiscencia y entonces todas sus obras son pecaminosas. Las acciones naturalmente justas de un pagano son aparentemente buenas, pero realmente pecaminosas.

Baio, habiendo profundizado en el pesimismo luterano, es un precursor del jansenismo. San Pío V, en 1567, condenó 79 proposiciones extraídas de los escritos de Baio (DB 1001-1080). Baio se sometió, pero (como verdadero precursor de los jansenistas y modernistas) permaneció interiormente apegado a sus puntos de vista, negando la infalibilidad papal. El inmanentismo religioso modernista está relacionado en cierto modo con el baianismo.

También contra estas doctrinas baianistas surgió la segunda escolástica. Francisco Suárez afirmó claramente que «es posible al hombre, individual y socialmente, conocer y seguir la ley natural». Domingo de Soto reafirmó que «la naturaleza humana ha permanecido intacta, aunque herida por el pecado original». San Roberto Belarmino reiteró las mismas doctrinas. Los Doctores de la segunda escolástica vieron, por tanto, la conclusión política de esta herejía sobre la gracia: la teoría del *Santo Príncipe* y del *tronovacantismo*, según la cual todo poder político y todo verdadero gobernante deben fundarse en la santidad y en la gracia espiritual, sin las cuales no hay poderes civiles ni gobernantes. Suárez también enseña que «el poder de hacer leyes no depende de la fe o la moralidad del príncipe, de lo contrario llegaríamos a la anarquía subversiva de toda autoridad».

Otras consecuencias sociales del subjetivismo luterano

Otra conclusión social y política de esta herejía sobre la gracia es que las órdenes de un gobernante impío no son vinculantes y pueden ser desobedecidas; evangelio y poder político estarían inevitablemente reñidos porque el poder político es intrínsecamente perverso, al igual que la naturaleza humana está destruida por el pecado original. Vitoria, Soto y Suárez y también el Card. Thomas de Vio, conocido como *Cayetano*, abordan estos errores y los refutan, remontándolos al Humanismo, repropuesto en la segunda mitad del siglo XVI por Erasmo de Rotterdam de forma menos radical que por Lutero. Según estas doctrinas, la Iglesia y el Trono estarían vacíos de autoridad humana y llenos sólo de gracia y santidad, pero esto conduciría a la anarquía social y religiosa porque el hombre está hecho de cuerpo y alma, intelecto y sentidos, no ve la gracia y la santidad, que sólo conoce Dios, y necesita una autoridad visible a la que obedecer para ser gobernado en las cosas temporales (Estado) y espirituales (Iglesia). La anarquía civil, según los tomistas del siglo XVI, es hija de la doctrina teológica luterana de la Iglesia como *comunidad de sólo santos*; de ahí que la revolución social surgiera invariablemente del luteranismo, como realmente ocurrió en Inglaterra (1648, 1688) y Francia (1789).

La esclavitud

La esclavitud y la colonización salvaje fueron también consecuencia de estas doctrinas luteranas. Su iniciador fue Juan Ginés de Sepúlveda (1490 - 1573), que había estudiado derecho y literatura antigua en Bolonia. Según él, los nativos de América, al carecer de fe y santidad, podían ser esclavizados, ya que sin la gracia ni siquiera tenían una naturaleza intacta y, por tanto, no podían gobernarse a sí mismos al parecerse más a bestias que a hombres. Como vemos, se refiere a la herejía luterana de que toda verdadera sociedad (civil y espiritual) debe fundarse en la santidad. Por supuesto, los tomistas del siglo XVI también refutaron esta doctrina a la luz de las enseñanzas sobre la gracia, la justificación y la Iglesia, tal y como las abordaba entonces el Concilio de Trento (1545 - 1563).

El maquiavelismo

Otro error que preocupó a los escolásticos del siglo XVI fue el maquiavelismo. Maquiavelo (1469 - 1527) fue el pensador que teorizó sistemáticamente la autonomía de la política respecto a la moral. Según Maquiavelo, la política y la moral no deben luchar entre sí, pero tampoco deben coordinarse de forma subordinada (agnosticismo social). Para Maquiavelo, existen de forma independiente y separada la una de la otra y deben ignorarse mutuamente sin guerrear. El maquiavelismo es una especie de *indiferentismo* o *agnosticismo político*. No es la lucha contra la moral, sino que es la falta de voluntad para plantearse el problema ético y actuar así en sociedad, es decir, políticamente, como si la moral objetiva no existiera para el Príncipe.

La moral agnóstica quiere ignorar y no luchar contra todos los objetos de los que el hombre pueda depender y se niega a plantear el problema de la verdad. El agnosticismo no niega lo Trascendente en principio o teóricamente, como lo hace el ateísmo militante, pero es indiferente, no le importa, es más, afirma que en la práctica es mejor no pensar en ello. Para el maquiavelismo, la moral no es mala en sí misma, tiene su razón de ser, pero sólo en su campo ético y religioso, y no debe interferir en absoluto en el gobierno del Estado. Así, la política sólo tiene su fin en la esfera social puramente natural, abstra-yéndose (sin negarlas explícitamente) de la moral, de la religión y de Dios.

Maquiavelo separa, sin ponerlos explícitamente en guerra, el orden natural del orden sobrenatural, la política de la moral, el hombre social de Dios. El maquiavelismo es, por tanto, el naturalismo político, que tiende a humanizar lo divino y a naturalizar lo sobrenatural, sin negarlos. El luteranismo (*sobrenaturalismo exagerado*, que desprecia la naturaleza) y el maquiavelismo (*naturalismo radical*, que prescinde de la gracia) son las dos caras opuestas de la misma moneda.

El hombre de Estado o el príncipe, según Maquiavelo, dirigiendo el Estado hacia su fin: la felicidad y la seguridad puramente naturales de los ciudadanos, debe tomar, en la teoría y en la práctica, sólo los medios que sean mejores para su propósito, que es la *razón de Estado*, independientemente de la ley moral objetiva y universal,

aunque no sea enérgicamente contraria. Pero posiblemente sí, si entran en conflicto. Según el florentino, sólo existe la naturaleza y no la gracia, que sin embargo puede ayudar a los ciudadanos a vivir en obediencia al Príncipe, mientras que para Lutero sólo la gracia puede integrar la naturaleza intrínsecamente corrupta y malvada.

El error fundamental de la nueva política maquiavélica consiste en querer sustituir la moral objetiva y natural y sus reglas objetivas por los intereses del Estado y del Príncipe. Así como Lutero introdujo el subjetivismo en la religión, Descartes en la filosofía, Maquiavelo lo introdujo en la política. Los tomistas del siglo XVI ven con razón en el maquiavelismo, a pesar de ser naturalista en sí mismo, la conclusión práctica en el campo social del subjetivismo nominalista luterano. Domingo Báñez, Roberto Bellarmino y Francisco Suárez enseñan lo mismo junto a Pedro de Ribadeneira y Antonio Possevino. En *De regimine principum* (lib. I, cap. 15) de Santo Tomás, retomada y comentada por los tomistas del siglo XVI en función antimachiavélica, se explica que «la sociedad civil o política es como un barco, cuya navegación tiene dos aspectos: navegar por el mar y llevar pasajeros a puerto. Es decir, la política y el bien común o social tienen una doble tarea: inmanente (navegar) y trascendente (llegar al Cielo)». La Civilización cristiana tiene como fin inmediato el bienestar común temporal y social de los ciudadanos, pero su fin último es el Bien Supremo (*De regimine principum*, lib. I, cap. 16). La política representa el objetivo intermedio; por lo tanto, debe ser cultivado, pero no debe detenerse en él (S. Th., II-II, q. 58, a. 5).

El bien del hombre o su fin último personal y el bien común social y temporal se ordenan mutuamente y, en cierto sentido, llegan a coincidir (S. Th., I-II, q. 21, a. 4, ad 3). El bien social, político o común no puede dejar de ordenarse como un fin cercano al último, al bien trascendente e infinito del hombre, que es Dios. El hombre no puede vivir solo, sino que necesita de otros seres humanos para formar primero una sociedad imperfecta (la familia) y luego una sociedad perfecta (el Estado, que es la unión de varias familias y varios pueblos). Por supuesto, el hombre es un animal racional y social (es decir, inteligente, libre y que vive en sociedad o *polis*). Rechazar el

elemento político o social del hombre es, en primer lugar, un error filosófico o antropológico, que tiene una falsa concepción metafísica de la naturaleza del hombre. Porque si el hombre en sí mismo es intrínsecamente corrupto, la sociedad (familiar, social y religiosa), que resulta de la unión de varios hombres bajo una misma autoridad, es también intrínsecamente mala; es más, también la Iglesia, en su aspecto jurídico y jerárquico, es tan perversa como el Estado.

El hombre está compuesto de alma y cuerpo. Siendo su alma racional, está hecho para vivir en contacto con los demás, no es un animal solitario, como querían los humanistas, luteranos y nominalistas refutados por los tomistas del siglo XVI. Debe tener a Dios *por encima de él*, a los hombres *a su lado* y a la tierra *bajo sus pies*. Es decir, debe ser *realista* (con los pies en la tierra), *religioso* (Dios es el Fin último) y *sociable* (convivir con otros hombres). La familia, por ejemplo, que es una sociedad imperfecta, presupone el cuerpo humano orientado a la generación, fin primario del matrimonio, pero debe ser seguido por una educación que supere la vida animal y corporal en la medida en que concierne al fin racional y, en última instancia, ordenado al fin espiritual.

Lo mismo puede decirse de la sociedad civil y del Estado. Santo Tomás de Aquino explica que «la naturaleza ha dado a los animales pelo, dientes, cuernos, la velocidad para escapar. El hombre, por otra parte, no ha sido formado por la naturaleza por ninguno de estos medios prefabricados; pero en lugar de éstos, se le ha dado la razón, por medio de la cual puede procurarse todas estas defensas. Pero el trabajo de un hombre no es suficiente para hacer esto, porque el individuo no se basta a sí mismo para poder vivir. Por lo tanto, es natural que el hombre viva en sociedad [...] de modo que uno ayuda al otro, y diferentes hombres se ocupan en la búsqueda de diferentes conocimientos».

La Sociedad civil es la unión moral y estable de varias familias y varios pueblos, que tienden al bienestar temporal común subordinado al espiritual. Surge de la necesidad del hombre de alcanzar el fin próximo y último, que no podría alcanzar si viviera aislado. Para captar el fin necesitamos un camino que conduzca a él: este camino es la

ley natural, que puede definirse como el complejo de reglas que hay que respetar para que un hombre sea y siga siendo auténticamente hombre, es decir, un animal racional (Aristóteles) y no una *bestia instintiva y pecadora en sí misma* (Lutero).

La política moderna (es decir, el maquiavelismo) se caracteriza, como el luteranismo, por un grave error: la separación o confusión (ya que todo exceso es un defecto y los extremos, en las herejías, se tocan) entre la naturaleza y la Gracia, la razón y la Fe, el fin próximo y el Fin último del Estado. El mundo moderno políticamente, especialmente con Maquiavelo, considera solo el plano natural (además sin respetar su orden), ignorando lo sobrenatural, mientras que con Lutero considera solo el sobrenatural, lo que sería debido a la naturaleza, y sin gracia todo es pecaminoso.

Ahora bien, si por naturaleza, creada por Dios, el hombre es sociable, la familia y la sociedad civil son criaturas y obras de Dios. Por lo tanto, ellos también deben adorarle y prestarle el culto como quiere Él quiere ser adorado. Por lo tanto, la familia y el Estado deben estar sujetos a la Iglesia, que representa a Dios en la tierra. La separación de la Iglesia y el Estado, por lo tanto, no sólo es contraria a la Revelación divina (Tradición y Escritura), sino también a la sana filosofía y a la recta razón.

La ley natural es cognoscible por la razón humana

Los escolásticos del siglo XVI insisten mucho en la doctrina tomista, según la cual la razón humana ha permanecido intacta, aunque herida. Por lo tanto, no sólo el hombre individual puede conocer la naturaleza de las cosas y la ley natural, sino que puede fundar Sociedades imperfectas (familia) y perfectas (Estado) basadas en la ley natural e instrumentos útiles para alcanzar el fin temporal subordinado al espiritual, ya que Dios creó al hombre y lo elevó al orden sobrenatural y, por lo tanto, la naturaleza no puede separarse de la gracia. de hecho – retomando a al Aquinate –, «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y la perfecciona» (S. Th., I, q. 1, a. 8, ad 2).

En resumen, el poder político no necesariamente tiene que ser infundido sobrenaturalmente por Dios para ser legítimo porque la naturaleza no es intrínsecamente perversa, como les gustaría a los luteranos. Por lo tanto, la sociedad política o civil no debe ser establecida sólo directa y sobrenaturalmente por Dios. Francisco de Vitoria excluye categóricamente que «la verdadera y legítima soberanía política debe basarse siempre en la gracia» y asocia esta doctrina con la herejía protoluterana de Wyclif y Hus.

Conclusión

Si se confía únicamente en el sentido común o en la recta razón natural, se comprende fácilmente cuán falso es el sistema filosófico naturalista del humanismo y la doctrina luterana exageradamente sobrenaturalista, que son los dos errores opuestos (por exceso y por defecto) que yacen como dos barrancos a la derecha y a la izquierda de una cumbre (la recta razón elevada a filosofía por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, según la cual «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y la perfecciona»). Según el luteranismo, la naturaleza humana es totalmente corrupta. Por lo tanto, el hombre no tiene las capacidades racionales para conocer la verdad y la naturaleza de las cosas, además la voluntad se ha erosionado de tal manera que el hombre ha perdido su libertad. Pero si consideramos los hechos concernientes a la vida racional y al libre albedrío del hombre, debemos afirmar que el entendimiento humano conoce la naturaleza de las cosas, y que la voluntad es libre de hacer el bien o el mal. Porque si niego la posibilidad de alcanzar la verdad o de conocer la realidad objetiva que me rodea, no puedo tener ninguna certeza y debo dudar de todo, pero en el momento en que dudo de todo, no dudo de mi afirmación de que debemos dudar, que para mí es una certeza. En cambio, si fuera coherente, tendría que dudar de que yo también dudo. De modo que la certeza de tener que dudar está en contradicción con el escepticismo. La experiencia de los hechos me hace darme cuenta, por ejemplo, de que sé con certeza que *un triángulo tiene tres ángulos* y *un cuadrado tiene cuatro* y que *el triángulo no es un cuadrado*. Esto es un hecho, es un primer principio, evidente por sí mismo que no se

puede negar. Ningún argumento que lo niegue es válido contra el hecho. En cuanto a la libertad, la experiencia me hace darme cuenta de que cuando quiero un objeto (un helado, un libro, una bicicleta) soy consciente de que no estar necesitado de él (puedo muy bien rechazarlo o no tomarlo o no utilizarlo, aunque me guste). También tengo conciencia y lo veo con certeza de que, aunque me guste más el vino, puedo elegir el agua.

La consecuencia sociopolítica de estos errores es la negación de la bondad de toda sociedad humana (familia-Estado) y de la naturaleza jerárquica de la Iglesia. La raíz de este error hay que buscarla en el *nominalismo individualista*, según el cual no hay esencias ni naturalezas, sino sólo individuos. Ahora bien, el individualismo lleva a abogar por la rebelión contra toda autoridad, no sólo el Estado, sino también la humana y divina para llegar a la autonomía absoluta del individuo. Su naturaleza es la autonomía del individuo y de la sociedad sin autoridad humana y divina. Hace del individuo el Absoluto, del medio el fin y de la criatura el Creador. Pero el individualismo nominalista es contradicho por los propios filósofos subjetivistas e idealistas, al menos en la vida práctica. En teoría propugnan el idealismo o el subjetivismo individualista del conocimiento y de la ética, pero en la práctica actúan, y por lo tanto piensan, como *realistas*.

Conocer significa aprender alguna cosa como un objeto, el cual se encuentra frente a mí independientemente de mi pensamiento (*object*). No soy yo quien produce con mi pensamiento este objeto que yace (*liet*) frente a mí (*obj*). Ahora bien, «la acción sigue al ser y el modo de actuar sigue al modo de ser». Así que conozco y actúo sobre la base de una realidad y leyes objetivas. Todo hombre normal se da cuenta de que no es su pensamiento el que produce la realidad y la moralidad, sino una realidad y una regla moral ya constituidas en sí mismas antes de que él las conozca.

Por lo tanto, el Estado, al ser un grupo de familias que se unen y forman una aldea y luego varias aldeas forman una *Civitas* o una *Polis*, está en conformidad con la naturaleza humana, que está hecha para convivir socialmente en unión con otros (familia, aldea y Estado). En efecto, el hombre por sí solo no sería capaz de alcanzar su

fin temporal o natural, sino que necesita de la Sociedad. Por lo que se refiere a la Iglesia, el sentido común natural no es suficiente para rechazar el error luterano, sino que es necesaria la Revelación divina para comprender la naturaleza de la Religión fundada por Cristo. Cualquier persona que tenga un mínimo de instrucción religiosa (Catecismo y lectura del Evangelio) sabe que Jesús compara la Iglesia con un *redil* y un *rebaño* claramente visible, formado por ovejas, corderos y un pastor de carne y hueso con una cerca (Lc., XII, 32; Jn., X, 1); a una *ciudad sobre la cima de una montaña* hecha de casas y claramente visible para todos (Mt., V, 14); a un *árbol en el que se posan los pájaros* hecho de raíces, tronco, ramas y frondas (Mc, IV, 30).

Este error en la era moderna ha conocido dos ramas diferentes y opuestas, pero que se unen como las dos caras de una misma moneda: el *naturalismo maquiavélico*, que no tiene en cuenta la vida después de la muerte, y el *sobrenaturalismo luterano*, que considera todo lo natural intrínsecamente perverso. La segunda escolástica, como *un enano a hombros de un gigante* (Santo Tomás de Aquino y la primera escolástica), logró ver, para refutar estos errores, que ya habían sido precedidos por el donatismo en el siglo IV, y prever sus catastróficas consecuencias de una manera filosófico-teológica científica (sentido común erigido a una ciencia filosófica, elevado a la luz de la fe a ciencia teológica).

Hoy, cuando los errores de la modernidad (siglos XV-XIX) han alcanzado el paroxismo nihilista de la posmodernidad (siglo XX), podemos y debemos volver a Santo Tomás como en el siglo XVI la segunda escolástica, gracias al Aquinate, fue capaz de realizar una verdadera reforma y restaurar a las personas, a la sociedad y a la Iglesia. De la restauración de la metafísica y del realismo del conocimiento depende también la restauración de la moral natural, de la filosofía política y económica, que nos ayudan a ser verdaderamente humanos, inteligentes y libres y nos evitan ser abrumados por la creciente ola de subversión neoliberal y nihilista, que hacen al hombre semejante al bruto, esclavizado y determinado por sus instintos más bajos.